نموذج ترخيص

أنا الطالب : مازن [illegible] أمنح الجامعة الأردنيــة و/ أو من تفوضه ترخيصاً غير حصري دون مقابل بنشر و / أو استعمال و / أو اســتغلال و / أو ترجمة و / أو تصوير و / أو إعادة إنتاج بأي طريقة كانت سواء ورقية و / أو إلكترونيــة أو غير ذلك رسالة الماجستير / الدكتوراه المقدمة من قبلي وعنوانها.

[illegible]

[illegible]

وذلك لغايات البحث العلمي و / أو التبادل مع المؤسسات التعليميــة والجامعــات و / أو لأي غاية أخرى تراها الجامعة الأردنية مناسبة، وأمنح الجامعة الحق بالترخيص للغير بجميــع أو بعض ما رخصته لها.

اسم الطالب: مازن [illegible]

التوقيــــع: [illegible]

التاريـــخ: 25-8-2011

نقد النزعة التوفيقية في الفكر العربي المعاصر
محمد جابر الانصاري انموذجاً

إعداد

مازن يحيى عواد المعايطة

المشرف

الأستاذ الدكتور وليد أحمد العطاري

قدمت هذه الاطروحة استكمالاً لمتطلبات الحصول على درجة الدكتوراه في الفلسفة

كلية الدراسات العليا

الجامعة الأردنية

آب/٢٠١٤

قرار لجنة المناقشة

نوقشت هذه الرسالة/الاطروحة (**نقد التوفيقية في الفكر العربي المعاصر محمد جابر الانصاري انموذجا**) وأجيزت بتاريخ ٢٠١٤/٨/١٣.

أعضاء لجنة المناقشة	التوقيع
الأستاذ الدكتور وليد احمد عطاري، مشرفاً استاذ – فلسفة	
الاستاذ ادكتور سلمان فضيل البدور، عضواً استاذ – فلسفة	
الاستاذ الدكتور عبد الله سالم النقرش، عضواً أستاذ – العلوم السياسية	
الدكتور محمد خالد الشياب، عضواً أستاذ مشارك – فلسفة جامعة الأميرة سمية للتكنولوجيا	

الإهداء

الى...

أساتذتي الأفاضل ،من علموني الحرف الفلسفي :الخير والحق والجمال .

عائلتي الصغيرة والكبيرة ،من منحوني الحب.

الزملاء و الأصدقاء، من رعوني بالاهتمام.

اليهم...

أقدم هذا الاطروحة على التواضع بكل إلاخلاص و الوفاء، و كلي أمل أن يقبلوه على التسامح.

شكر وتقدير

أتقدم بعظيم الامتنان الى أستاذي الفاضل ، المشرف على الرسالة ، الاستاذ الدكتور وليد العطاري ،على الجهد الكبير ،الوقت الثمين و العناية الفائقة التي احاطني بها لاتمام هذه الاطروحة.

و ألاساتذة الأفاضل أعضاء لجنة المناقشة: استاذي الدكتور سلمان البدور ،الاستاذ الدكتور عبدالله نقرش و الدكتور محمد الشياب على ما قدموه من ملاحظات و ارشادات وما قدموا تسهيلاً لمهمتي في إنجاز هذه الاطروحة.

فهرس المحتويات

نقد النزعة التوفيقية في الفكر العربي المعاصر
محمد جابر الانصاري انموذجاً

إعداد
مازن يحيى عواد المعايطة
المشرف
الأستاذ الدكتور وليد احمد العطاري

ملخص

تنخرط هذه الدراسة في استجلاء الظاهرة التوفيقية في الفكر العربي المعاصر، وتقديم البراهين المتنوعة على عمق واتساع هذه الظاهرة في الفكر العربي. وعنيت هذه الدراسة بربط الظاهرة التوفيقية المعاصرة بجذورها التراثية والحديثة . وقد حاولت هذه الدراسة عبر فصولها ملاحقة الفكر التوفيقي وتقديم نماذج متنوعة من النصوص التي تندرج تحت مسمى التوفيق.

وتضمنت الدراسة مسحا شاملا لمظاهر التوفيق المختلفة.حيث خصص الفصل الأول للكشف عن الظاهرة التوفيقية في الفكر العربي والحديث والمعاصر، وكما وردت في مؤلفات المفكر محمد جابر الأنصاري، والفصل الثاني لاستجلاء وتشخيص النتاج التوفيقي ذي الطابع السياسي، حيث تم تشخيص العناصر التوفيقية في التجربة البعثية والتجربة الناصرية ، والتجربة القومية السورية ،و الفصل الثالث للنظر في الفكر الديني،و محاولات اعادة الاعتبار للتوفيقية، وتضمن الفصل الرابع إحاطة بالجهود التوفيقية في الجانب الفلسفي مع تقديم مقاربة نقدية للظاهرة التوفيقية العربية في انتصاراتها وإخفاقاتها .

وتضمنت الدراسة توصيفاً للتوفيقية في تمظهراتها المختلفة ، كما تضمنت نقداً للظاهرة التوفيقية من منظور الأنصاري ، بالإضافة الى إيضاح المنهج التوفيقي كمنهج بحثي في مقاربة ظاهرات الفكر العربي المعاصر.وبالرغم من ان الدراسة تحددت بالنقد الذي قدمه المفكر محمد جابر الأنصاري في كتابه " الفكر العربي وصراع الأضداد " وكتبه الأخرى ، الا أن الدراسة أضافت بعض النقود التي قدمها بعض المفكرين المعاصرين كالجابري،ناصيف نصار وطيب تيزيني، وغيرهم .

ويمكن القول ان الرؤى التي قدمها هؤلاء المفكرين لا تختلف في جوهرها عن الرؤية النقدية للأنصاري، ولكن الرؤية المعمقة والنافذة للأنصاري تبقى هي الأنضج في هذا الحقل البحثي، بل أننا نؤكد في هذه الدراسة أن الأنصاري اقترن اسمه كباحث بالظاهرة التوفيقية.

مقدمة

تعد التوفيقية من أبرز مشكلات الفكر العربي المعاصر، بل من الممكن القول أنها أضحت الشغل الشاغل لهذا الفكر منذ أزيد من خمسة عقود، فيما تمثله من ثنائية ضدية عنوانها الرئيس التراث و النهضة، والتي تصاغ على أنحاء وثنائيات عديدة منذ الجيل النهضوي الأول،من قبيل : الأصالة و المعاصرة، أو التراث و التجديد، أو التقليد و التجديد، أو الموروث و الوافد، أو التراث و الحداثة. و جميعها ثنائيات ذائعة القول و الانتشار في الثقافة العربية المعاصرة. و قد كانت ولا تزال تحتل مساحة واسعة في الكتابات و الأعمال الفكرية من لدن المفكرين العرب المعاصرين، و هي كانت بالفعل قد أشغلت بشكل أو بآخر أفكار الجيل النهضوي العربي منذ القرن التاسع عشر، ربما وجد هذا الجيل بعض الإجابات النظرية عن الأسئلة التي كانت قد أثيرت و دارت حول مشكلة الأصالة و المعاصرة و كيفية التوفيق بينهما، لكنه في الواقع أورث عصرنا الراهن جزءاً كبيراً من هذه القضية.

تندرج كثير من الجهود الفكرية المعاصرة في خضم الأسئلة المستأنفة حول ذات القضية المجددة، الرامية أساساً الى بلورة و انجاز المشروع النهضوي العربي الذي لا يجد تحققاته المطلوبة كما يجب، وبما يلبي تطلعات المجتمعات العربية المعاصرة، كما إنها تندرج في جزئها الأخر في إطار البحث عن الكيفية المعرفية والايبستمولوجية التي تكون جديرة بفهم طبيعة العلاقة التي ينبغي أن نقيمها مع ثقافتنا و تراثنا الإسلامي و مع الحداثة و فتوحاتها و تجلياتها الفكرية و الاجتماعية و السياسية.

إن اكبر المشاكل إثارة للفكر في قضية التوفيقية التي أضحت نزعة في وقت من الأوقات و علامة لكثير من الجهود الفكرية لدى المفكرين العرب المعاصرين، تحصل عندما تقام تلك العلاقة الضدية أو اللاضدية بين منظومة الأصالة أو(أنموذج التراث أو الماضي) و منظومة المعاصرة أو (أنموذج الحاضر أو/ الحداثة)، فقد فرضت هذه العلاقة المثيرة للاحتجاج الفكري عند كثير من

المثقفين العرب المعاصرين الذين ينتمون الى تيارات و اتجاهات متباينة، حالة من الجدل و النقاش و القراءات المأزومة، الأمر الذي يفسر ارتفاع منسوب الايديولوجيا فيها، على حساب تغيب الوعي بالتحليل النقدي و الدراسة العلمية الصحيحة.

لا سيما أنه قد وُجد أن معظم تلك المحاولات والجهود قد فشلت في تحقيق أهدافها من زاوية إنتاج مركب معرفي جديد يوازن بين فكرنا و ثقافتنا و حاضرنا الداخلي و بين الوافد أو التجديد أو المعاصرة والحداثة، فانقلب التوافق الى تلفيق، فبقي اللاحسم والتوتر ضابط إيقاع الفكر الذي بدا مأزوماً في إطار هذه الثنائية.

و تنبع أهمية الدراسة أولاً من أهمية موضوعها كما حلله ونقده محمد جابر الأنصاري ،فقد عمّت التوفيقية الحياة الفكرية العربية فلسفياً ودينياً وسيّاسياً ،وكذلك في أوجه الحياة الثقافية و الاجتماعية الأخرى بهدف التكيف مع المتغيرات الجديدة في الوطن العربي ،وخاصة الحداثة الغربية و تجلياتها التي تطرح تحديات نظرية و عملية على المجتمع و الفكر و الثقافة و السياسة . كما تنبع أهميتها ثانياً من قلة الدراسات المنهجية والمراجعات أو المقاربات النقدية الخاصة بنزعة التوفيقية التي فشلت في تحقيق المطلوب منها لسكوتها عن المسكوت عنه في الثنائية الضدية: الحداثة والغرب أو الإسلام والتراث ،وتعود أهمية الدراسة أيضاً الى جهة تطلعها الى سد النقص في مكتبة الفكر العربي المعاصر المعنية بنقد وتحليل النزعة التوفيقية عند المفكرين العرب المعاصرين وخاصة جهود محمد جابر الأنصاري .

وتهدف هذه الدراسة من خلال قراءة الجهود الفكرية التي قدمها المفكر محمد جابر الأنصاري في قراءة و تحليل و نقد الجهود التوفيقية ،وكذلك المحاولات التوفيقية التي قام بها العديد من المفكرين العرب المعاصرين أو التيارات الفكرية و الأيديولوجية العربية التي ترافقت مع إصرارهم النظري لفهم

هذه المشكلة كما تتجلى في الفكر العربي في موازاة كل القضايا و المشاكل النظرية و العملية التي تطرحها عملية المواءمة بين الوافد و الموروث، و على أساس تقديم مقاربته الخاصة المتصلة بالبحث عن حلول ناجعة لمشكلات الفكر والثقافة في العالم العربي المعاصر ومقاربة تُشكل الواقعية الجديدة في الفكر العربي المعاصر.

ويمكن النظر الى الجهود الفكرية التي قدمتها رؤية الأنصاري و معالجته لهذه القضية من أهم و ربما من أنضج المقاربات الفكرية التي تناولت مشكلة التوفيقية في الفكر العربي المعاصر، سيما و أنها أضحت نزعة مُتجذرة لدى الكثيرين من أصحاب هذا الفكر. وذلك من خلال تكريس جزء كبيرمن كتاباته وأطاريحه النظرية لتغطية ونقد مشاريع وجهود التوفيق في الفلسفة والسياسة والدين، مبيناً منشأها و طبيعة مشكلاتها المعرفية و آفاق تحولها. و أخيراً التماس أسباب فشلها وعودتها الى نقطة البداية حيث التوتر واللاحسم بين المتناقضات أو الأضداد أو المتعارضات.

وتقوم الدراسة على فرضية مؤداها أن النقد الذي وجهه محمد جابر الانصاري للنزعة التوفيقية و الأفكار التي عالج من خلالها تجليات هذه النزعة في الفكر العربي،و قد خلص الى أن المفكر العربي فشل في تحقيق التوفيق بين المتناقضات أو المتضادات في شتى مجالات وحقول الفكر وقد يكون ذلك بسبب رغبة المفكر العربي في الحفاظ على مكونات المتناقضات نفسها أو الإبقاء عليها في المركب الجديد ،أي جمع وتاليف وليس صهر وتركيب جدلي "هيغلي" للمتناقضين يكون قادراً على تجاوز الطرفين للوصول الى المركب الجديد لأن هاجس المفكر العربي كان دائماً ينطلق من تحقيق الفوز بكل من الأصالة والمعاصرة معا دون إن يخسر أحدهما على حساب الأخرى.

وسوف يعتمد الباحث في دراسته على المنهج التحليلي النقدي – التحليلي المقارن من خلال قراءة نصوص المفكر الأنصاري والعمل على تحليلها ومقارنتها أولاً يبعضها البعض، وثانياً مع نقد

المفكرين الآخرين للنزعة التوفيقية ،وإبراز أهم نقاط القوة في نقد الأنصاري وبيان نقاط الضعف والتناقض المنطقي، للكشف عما يحدد طبيعة الإشكالية ،وهل فشلت التوفيقية من حيث المبدأ وبقيت الحياة الفكرية العربية تدور في نطاق التوتر واللاحسم، أم فشلت مقاربة الأنصاري لها وأبقاها بوعيه أو بلا وعيه في هذا الإطار والمستوى ،وأقصد اللاحسم.

الفصل الأول

تجليات الظاهرة التوفيقية في الفكر العربي الحديث والمعاصر

تمهيد

١- التوفيقية في الفكر العربي الحديث

أ - تيار محمد عبده

ب- توفيقية جمال الدين الأفغاني

ج- توفيقية ساطع الحصري

٢- التوفيق في الفكر العربي المعاصر

أ- النص المقدس و العلم الحديث

ب- المتكلمون الجدد

ج- التوفيقية والدياليكتيك

الفصل الأول

تجليات الظاهرة التوفيقية في الفكر العربي الحديث والمعاصر

تمهيد:

يمكن القول أن ظاهرة التوفيق ترتبط بشكل وثيق بوجود نص مقدس، فالنص المقدس بطبيعته هو نص عابر للأزمان والأجيال، ومع تطور المجتمعات تبرز الحاجة الملحة للتوفيق المستمر بين متطلبات البنية الاجتماعية المتطورة وبين إملاءات النص المقدس الذي يدخل في مرحلة تاريخية معينة كمكون رئيس في هوية المجموعة البشرية التي تنتمي الى هذا النص، وضمن هذا التصور نستطيع القول ان ظاهرة التوفيق غير مرشحة للظهور في المجتمعات التي لم تنتج نصوصاً مقدسةً خاصةً بها، ولأن الحضارة اليونانية لم تنتج نصوصاً مقدسة، فلا يستطيع أي باحث أن يرصد أي أثر لظاهرة التوفيق في الفكر اليوناني، فلا توجد مشكلة صراع بين نقل وعقل كما هو الحال بالنسبة للفكر العربي الإسلامي. "ففي الحضارة اليونانية كان الإنسان وحده هو من يشرع لنفسه في كل مجالات الحياة والفكر"[(١)] ، وقد كانت نسبة الضغط على العقل تكاد تكون معدومة عند اليونان مقارنة بما حصل في العصر الوسيط بتجلياته المسيحية البابوية والإسلامية.

يمكن القول أن الثقافة الغربية عرفت عدة أشكال وصيغ من التوفيقية، يرصدها الأنصاري في ثلاثة مصطلحات بهذا المعنى[(٢)]:

١ – Eclecticism وتعني الانتقائية أو التخييرية ويلجأ اليها الباحث في بداية بحثه عن العناصر التي يراها مفيدة لنظامه التركيبي.

---

(١) ديورانت،ويل، **قصة الحضارة**، ج٦ ، الإدارة الثقافية / جامعة الدول العربية ، القاهرة ، ١٩٤٩ – ١٩٥٩ ، ص٢٤٩ .

(٢) الأنصاري، محمد جابر، **الفكر العربي وصراع الأضداد**، ط٢ ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ١٩٩٩، ص١٠٢-١٠٤.

٢- Reconciliation وتشير الى سير العملية التوفيقية في مرحلتها الوسطية.

٣ – Concordism وهي المرحلة الأخيرة من التوفيقية، حيث يعمد الباحث الى إبراز التكامل والوحدة والانسجام وصبها في بوتقة واحدة .

وقبل الدخول في استجلاء الظاهرة التوفيقية في الحضارة العربية الإسلامية فإنه من المهم أن نقدم دليلاً تاريخيا لا يرقى اليه الشك بأن الظاهرة التوفيقية ارتبطت دائما بوجود نص مقدس. وثمة إجماع لدى الباحثين أن أول نشاط توفيقي في التاريخ قد ظهر في القرن الأول قبل الميلاد في الشرق الأدنى. فقد شهدت الديانة اليهودية جهداً عقلياً ونشاطا دينياً فلسفياً كان ابرز مفكريه فيلون (philon)، الذي جاء بالمفهومين المزدوجين القائلين: بأن النص الديني (التوراة) وحي الهي ، وان الفلسفة اليونانية تمثل الحقيقة الكونية، وعليه فقد وجد نفسه في مواجهة مشكلة تتمثل في إقامة التوفيق بين الفلسفة والشريعة، بين أفلاطون وموسى. وكثيرمن الطرائق الفكرية التي لجأ اليها فيلون استخدمت أشباها ونظائرها في كتابات التوفيقيين المسيحيين والإسلاميين الذين سلكوا هذا النهج وعمقوه وأصّلوه فيما بعد [١] .

تعد الحضارة العربية الإسلامية حضارة نص بامتياز، بمعنى أن خط الشروع في مشروعها الحضاري كان النص القرآني بوصفه نصاً مؤسساً، وظل هذا النص هو المحرك الأساسي في الصيرورة التاريخية لهذه الحضارة، بالإضافة الى النصوص الأخرى المساندة المشكلة من الحديث النبوي، واستمرت الثقافة العربية الإسلامية بالإنتاج المستمر للنصوص استناداً الى هذه النصوص المؤسسة " النص الديني صار النص المولد لكل – أو معظم – أنماط النصوص التي تختزنها الذاكرة/الثقافة"[٢]. فكل نص جديد يستند في بنيته ومشروعيته الى نصوص سابقة، وهذا الوضع

---

(١) الأنصاري، **الفكر العربي وصراع الأضداد** ، ص١٠٧- ١٠٨.

(٢) أبو زيد، حامد، **النص السلطة الحقيقة**، ط١ المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ١٩٩٥، ص ١٤٩.

الاستثنائي ادخل المشروع الحضاري العربي ومنذ البدء في سلسلة لا تنتهي من جهود التوفيق، فالنص في جوهره يمتاز بالثبات والديمومة ، ولكن المجتمع الحامل لهذا النص يتطور باستمرار في بناه الاجتماعية والفكرية والاقتصادية. وهذا الوضع يخلق فجوة لا مناص منها بين النص والواقع المعاش، مما يستلزم على الدوام التدخل المستمر لإنقاذ النص وعصرنته وجعله محايثاً للعصر.

لقد حصل هذا في تاريخنا العربي بعد أن امتدت رقعة الدولة العربية الإسلامية الى أقاليم جديدة في الشام والعراق وفارس، حيث دخلت أقوام جديدة تحمل تيارات فكرية جديدة لم يعتدها العرب من قبل في مجتمعهم في شبه الجزيرة. ولقد برزت انتقادات هامة حول النصوص المؤسسة في شكلها القرآني والحديث النبوي، وانصبت في البداية على صفات الله . فلقد عابت الأمم الأخرى على العرب الطابع الحسي التشبيهي لصورة الاله في هذه النصوص، فالاله له عين وله يد وله إصبع وله عرش، وانه استوي على العرش، وغير ذلك من الصفات التي لا تتفق مع الطابع التنزيهي للاله. ويمكن القول ان الأمم الوافدة الى الملة الإسلامية قد سبقت العرب أشواطاً كثيرةً في نتاجهم الفكري والثقافي والفلسفي، وامتلكوا خبرة متراكمة ومغايرة في أساليب المحاججة العقلية لا عهد للعرب بها، ولقد أدى ذلك الى بلبلة كبيرة في العقيدة في المجتمعات الإسلامية .

واستمرت هذه البلبلة ردحاً من الزمن لا يستهان به. وهذا أدى الى ظهور أول تيار عقلاني في الإسلام ، وهو تيار المعتزلة، والذي أخذ على عاتقه مهمة الرد على كل هذه الانتقادات، " أدرك المعتزلة قبل غيرهم الخطر الأكيد الذي يتهدد به الإسلام أولئك الزنادقة ، فوقفوا في وجوههم يهتكون أسرارهم .... وانصرفوا الى الدفاع عن العقائد الإسلامية و حمايتها منهم بهمة عجيبة وحماسة

شديدة"[١] ولقد استطاع هذا التيار الاضطلاع بهذه المهمة بكفاءة عالية كانت ولا زالت مثار إعجاب على مر العصور. لقد استخدم أقطاب المعتزلة تقنيات التأويل لإنقاذ النصوص موضع النقد، ويعتبر التراث التأويلي المعتزلي من أنضج ما أنتج في حضارتنا في هذا السياق.

لعب المعتزلة دوراً أساسياً في الدفاع عن الإسلام والقرآن ضد الملاحدة والدهريين والمانويين والفرق التي قدمت من بلاد الفرس، ويبدو أن تلك الفرق كانت تمثل مجتمعات لها قوة اقتصادية وسياسية لا يستهان بها. " فالفرس كانوا أصحاب مجد قديم وسيادة عريقة، يختلفون عن العرب في العنصر واللغة والدين، ويشعرون أنهم ارفع من العرب شاناً وأعلى قدراً " [٢].

لقد استخدم المعتزلة تقنيات التأويل لإنقاذ النصوص الدينية والتي تبدو ظاهرياً وكأنها تتقاطع مع العقل والمنطق، ولقد أدار المعتزلة أهم معاركهم ضد التيارات الجبرية التي أشاعها الأمويون إبان خلافة معاوية ، والتي تقول بأن كافة أفعال الإنسان هي أفعال مخلوقة من قبل الله ومفروضة على الإنسان، ولا خيار للإنسان فيها، وأن أفعال القتل والنهب والزنا والظلم هي أفعال مقدرة من الله، وأن من الكفر أن نقف في وجه المشيئة الالهية ، وما دام الإنسان غير مسؤول عن أفعاله فإن عقابه مرجأ الى يوم الحساب.

و يرى الجابري أن أول مسالة دينية قام عليها علم الكلام " هي مسألة الجبر والاختيار، وكانت مسألة سياسية بحتة، إذ من المعروف تاريخياً أن الأمويين كرسوا القول بالجبر، أي القول بالإرادة الالهية المطلقة التي تنمحي معها إرادة الإنسان"[٣]. وبهذا المنطق سيطر الأمويون على الرعية وجعلوهم يسكتون عن مرتكبي الكبائر، وجاء المعتزلة كتيار عقلاني للرد على هذا التيار الجبري،

---

(١) جار الله، زهدي، **المعتزلة**، ط١، الأهلية للنشر والتوزيع، بيروت، ١٩٧٤، ص ٣٨.

(٢) المرجع السابق ، ص ٣٨.

(٣) الجابري محمد عابد ، **بنية العقل العربي**، ط٢ ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت، ١٩٨٧ ،ص ٥٧١.

والوقوف بوجه الآثمين الذين يعزون آثامهم الى الله وتقديره الأزلي، وأطلقوا مقولتهم الشهيرة –إن الإنسان خالق أفعاله– وهو مسئول عنها ويحاسب عليها بعقوبات دنيوية وأخروية، وبينوا فساد مذهب المرجئة . ولم يستطع المعتزلة أن يهضموا نظرية الجبر أبداً، ولهذا فإنهم " نفوا القدر بشدة ورفضوا أن يكون الإنسان العاقل مجرد الة صماء، لا رأي لها ولا حرية اختيار، وإنما تسيرها يد القضاء من وراء ستار، فاثبتوا أنهم يحترمون الحرية الفردية.... وكانوا لذلك دعاة حرية الرأي والإرادة في الإسلام "(١). و حين أنكر عليهم الناس وصفهم للإنسان بأنه خالق أفعاله، كون صفة الخالق لا تليق بغير الله، استعانوا بالآية الكريمة التي تقول(ويخلقون أفكاراً)، بمعنى أن الإنسان يمكن أن يتصف بالخلق أيضاً. لقد استطاع المعتزلة أن يحدثوا تزاوجاً مبدعاً بين النصوص المقدسة ومنطق العقل المدعوم بالمعارف الفلسفية، والذي أطلق عليه لاحقاً التوفيق بين العقل والنقل.

لا يمكن الجزم متى بدأ تداول التصنيف المثير للجدل للدين، والذي صنف الدين الى شريعة وحقيقة، ولكن الجابري يقرر أن هذا التصنيف قد انتشر بين الشيعة والمتصوفة على نطاق واسع، وقد صرح أقطاب المتصوفة " أن الشريعة إنما وضعت للعامة من الناس أصحاب الظاهر، أما المتصوفة المشتغلون بعلم الباطن والمنقطعون الى طلب الحقيقة، أي الى طلب الاتصال مع الله، فإنهم معفون من رسوم العبادات"(٢). كما أن إخوان الصفا يؤكدون في رسائلهم، والتي تعتبر من المؤلفات الإسماعيلية الأولى على ضرورة الأخذ بالشريعة والحقيقة معاً.

وعلينا الانتباه أن التوفيق بين الشريعة والحقيقة الذي جاء به المتصوفة والشيعة لا يتطابق تماماً مع مقولة التوفيق بين الشريعة والحكمة ، والتي ظهرت لاحقاً في التيار الفلسفي وكما هي عند

---

(١) جار الله، **المعتزلة**، ص ١١٢.

(٢) الجابري ، **بنية العقل العربي** ، ص ٢٧٨.

ابن رشد، فمصطلح الحقيقة يحيل الى مرجعيات عرفانية غنوصية باطنية، بينما يحيل مصطلح الحكمة الى مرجعيات فلسفية يونانية في جوهرها. ولكن بالطبع لا يمكن الفصل بين المصطلحين فصلاً كاملاً، لان العرفان الإسلامي تطور لاحقاً الى تيار فلسفي كان من رواده الفيلسوف ابن سينا. ويمكن القول أن التوفيق بين الشريعة والحقيقة كان يعني تحديداً " عملية المصالحة بين البيان والعرفان، بين أهل السنة والمتصوفة"(١) .

من الواضح أن الانجازات التوفيقية التي تحققت في العصر الوسيط قد محيت آثارها بعد توقف الجهد التأويلي العربي، أو بعد توقف العقل العربي عن الإنتاج في الحقبة التي تلت عصر ابن رشد، والدليل على ذلك إن عصر النهضة العربية في نهاية القرن التاسع عشر كان عليه أن ينجز توفيقية جديدة تجمع بين المرجعيات النصية ومستجدات العصر، وقد اضطلع بهذا العبء التوفيقي أعلام عصر النهضة مثل محمد عبده والأفغاني والحصري وغيرهم من أعلام هذا العصر .

وعندما ننتقل الى الفكر المعاصر فإننا نشهد نشاطاً توفيقياً جديداً بين التراث العربي الإسلامي والحداثة الغربية، وسوف يقود هذا التيار التوفيقي في الفلسفة المعاصرة المفكر زكي نجيب محمود، والذي اشتهر بتبنيه المدرسة الوضعية، وانخرط لاحقاً في التوفيق بين الوضعية ومعطيات التراث المرتبطة بالنص.

ربما أوحى التحليل السابق بان التوفيقية قد نشأت في الحضارة العربية الإسلامية لأسباب فكرية خالصة، ولكن الواقع يثبت أن هناك عوامل عديدة كانت تدخل كمكون رئيسي في معادلة التوفيقية عبر تاريخها الطويل والممتد على مساحة تاريخنا، ويمكن ملاحظة أن البذور الأولى للتوفيقية بين العقل والنقل قد نشأت من " طبيعة النظام التجاري العالمي الذي أقامته الدولة الإسلامية في هذه المنطقة

---

(١) الجابري ، **بنية العقل العربي** ، ص ٢٩٣.

المتوسطة من العالم، والتوحيد الفلسفي والعقلي الذي جهدت حركة الاعتزال للدفاع عنه عقلياً ، وتأكيده وتنزيهه لأسباب دينية، يبدو من وجه آخر ذلك التوحيد الذي تحتاج اليه المنطقة اقتصادياً وسياسياً للقيام بدورها التجاري العالمي ضمن وحدة إنتاجية متكاملة " [١]. وهنا يلفت الأنصاري النظر الى دخول عناصر جديدة في المعادلة، وهي العنصر الاقتصادي والعنصر الجغرافي، والتي حفزت الطبقة الحاكمة على تشجيع النزوع التوفيقي المستند للعقلانية، وهذا يستند الى بديهية أن العقل هو اعدل الأشياء قسمة بين البشر، وهنا نلحظ أن التوفيقية المستندة للعقل كان لها كبير الأثر في الازدهار الاقتصادي الذي شهده العصر العباسي الأول.

ومن جهة أخرى فإن انتشار عقيدة الإرادة الإنسانية الحرة والتي خاض المعتزلة بسببها سجالات فكرية لم تتوقف، قد كان لها مرجعيات اجتماعية واقتصادية مباشرة، فعندما يصرح المعتزلة بان الإنسان خالق أفعاله فان هذا " يعبر في وجه من وجوهه عن حرية الفرد المستقل بإنتاجه، المسؤول عن نشاطه ربحاً وخسارةً ، في المجتمع التجاري المرتبط بالنشاط الصناعي الحرفي الحر"[٢].

ويوثق الأنصاري لتراجع التوفيقية العقلية بعد انحسار الدور التجاري العالمي للحضارة الإسلامية، وسيطرة العناصر الآسيوية الرعوية المحاربة مثل السلاجقة والمماليك، وانحسار دور العرب والفرس الذين تسيدوا العصر العباسي الأول. وستغيب التوفيقية عن الفكر العربي لقرون طويلة لحين عودة المنطقة العربية الى دورة الإنتاج الرأسمالي العالمي في العصر الحديث وعودة احتكاك العرب المسلمين بالغرب، وقد شاهدنا هذه التوفيقية بالفعل وهي تتبلور على يد محمد عبده ومدرسته [٣].

---

(١) الأنصاري، **الفكر العربي وصراع الأضداد**، ، ص ٤٣.

(٢) المرجع السابق ، ص ٤٣ .

(٣) المرجع السابق ، ص ٤٥ .

١- التوفيقية في الفكر العربي الحديث:

حمل لواء التوفيقية في العصر الحديث عدد من الأعلام شكلوا ما يعرف بحركة الإصلاح الديني، والتي ظهرت في أواخر القرن التاسع عشر وتعززت في بدايات القرن العشرين ، وكان من أعلام هذه الحركة جمال الدين الأفغاني (١٨٣٩ –١٨٩٧)، ومحمد عبده (١٨٤٩ – ١٩٠٥)، والكواكبي (١٨٥٤ – ١٩٠٢). جاء هذا التيار لكي يقدم اليات جديدة لإدارة الصراع مع الآخر الغربي، حيث اخفق التيار السلفي إخفاقاً تاماً في مواجهة التحدي الخارجي، " فقد اتضح أن التحدي في جوهره حضاري وليس بعسكري أو ديني أو سياسي. والتوفيقية هي الاستجابة الإسلامية المثمرة في المواجهات الحضارية "[١]."ان الثنائيات و التناقضات موجودة في المجتمع و الحياة ولا يمكن القفز عليها تلقائياً"[٢] لقد حققت التوفيقية الإصلاحية نجاحاً متميزاً في التعامل مع كافة أشكال الصراع الذي كان يدور في الساحة الإسلامية ، حيث المواجهة المعقدة مع الغرب المتقدم.بالرغم من أن هذه الحركة بقيت في جوهرها وفية لانطلاقتها الأولى ، ووفية لمبدأ التوفيقية، الا أننا نلاحظ أن طبيعة المعادلة التوفيقية قد تغيرت بعض الشيء عند بعض الأعلام من الرعيل الثاني، فقد اتجه الرعيل الثاني عموما الى القول " ان الإسلام يتوافق مع ما تأتي به الحضارة"[٣]، وهذا تبدل مهم وتطوير لفكر محمد عبده الذي كان يعتقد " ان الحضارة الصحيحة تتوافق مع الإسلام"[٤].

إن حركة الإصلاح وان بدت في ظاهرها حركة واحدة ، الا أنها ضمت تيارات متعددة ، وهي تختلف فيما بينها اختلافات لا تمس الجوهر التوفيقي للحركة، هذا الجوهر الذي يمكن تلخيصه بقبول

---

(١) الأنصاري، **الفكر العربي وصراع الأضداد** ، ص ٤٧.

(٢) الانصاري ، محمد جابر ، **انتحار المثقفين العرب : و قضايا راهنة في الثقافة العربية** ، المؤسسة العربية للطباعة و النشر، بيروت ، ١٩٩٨ ، ص ٢٥٥ .

(٣) الأنصاري، **الفكر العربي وصراع الأضداد** ، ص ٤٨.

(٤) المرجع السابق ، ص ٤٨.

العناصر المستجدة من الحضارة الأوروبية وعدم إغلاق الباب بوجهها كما فعل التيار السلفي الذي مال الى الانعزال التام ورفض أي أثر خارجي. سوف نقدم نماذج لإعلام التوفيق في العصر الحديث، وكل علم من هذه الأعلام يمثل تياراً مختلفاً.

أ- **تيار محمد عبده:**

من غير المعلوم كيف انتقل الإمام محمد عبده الى النزعة التوفيقية، فقد عرف عنه اعتداده بالعقل واعتماده غاية ووسيلة في مقارباته لقضايا العقيدة والتراث والفقه، ويمكن القول أنه كان أقرب للأحادية في بداياته الفكرية، ولكننا سنرى بوضوح أن النزوع التوفيقي سيطبع نتاج محمد عبده في وقت لاحق، حيث يلخص الإمام مذهبه التوفيقي في عبارة موجزة عندما وصفه بأنه مذهب قائم على امتلاك عينين للنفس تنظر بهما، هما العقل والوجدان.

ولكن الإمام عبده سيقلب المعادلة التي اعتاد عليها الدارسون قبله، وسوف ينشئ الامام تياراً جديداً وأصيلاً في التوفيق يختلف في أهدافه ومنطلقاته عن سابقيه ومجايليه، وسوف نلحظ أن هذا التيار الجديد سيكون له أثر خطير في إعادة النظر في الثنائيات التقليدية التي ظلت تلاحق الثقافة العربية لقرون عديدة. بالرغم من أن محمد عبده ظل هاجسه متمركزاً حول التراث والماضي، الا أنه كان ذا نزعة عقلانية تنويرية متميزة، ولقد أحدث تبدلاً مهماً في نظرتنا لثنائية التراث –المعاصرة، ويكمن المنحى التجديدي الذي كان الإمام نحاه في منهجه هو انه وظف الحداثة وتقنياتها وحولها الى أداة منهجية لتحليل التراث وفهمه ونقده، وكان من سبقه وجايله ينحو الى محاكمة الحداثة والعقلانية من منظور التراث ، ومحاولة إخضاع الحداثة لشروط التراث. وإخضاع كل ما هو حديث أو معاصر وحشره في قوالب التراث. وسوف نلحظ أن هذا التيار الجديد(تيار محمد عبده) سوف يطبع كل المحاولات المعاصرة في قراءة التراث العربي الإسلامي، نلاحظ أثر ذلك في مشاريع قراءة التراث

المعاصرة كمشروع محمد عابد الجابري ، ومحمد أركون ، وحسين مروة، وغيرهم كثير ممن حاولوا محاكمة وفهم التراث وتحليله من منظور حداثي معاصر. علينا الاعتراف أننا ندين للإمام بهذا المنهج التجديدي في النظر للتراث. وبالرغم من كل الجدل الذي أثير حول آراء "الشيخين الأفغاني وعبده، فإنهما شكلا تياراً مهماً في الإصلاح الديني، كان له أبعاد واسعة في تشكيل الفكر العربي الحديث، فقد تأثر بهما عدد كبير من المفكرين من الأجيال اللاحقة" (١) في مصر والشام والمغرب .

انشق تيار محمد عبده أخيراً الى تيارين متمايزين متناقضين، فقد انشق الشيخ رشيد رضا ليؤسس اتجاهاً سلفياً حنبلياً، وسار لطفي السيد وقاسم أمين وطه حسين في اتجاه تغريبي علماني، وهذا يشابه الانشقاق الذي حصل في التيار المعتزلي قديماً ، حيث السرخسي وابن الراوندي كملاحدة، وحيث الأشعري كتيار عقدي محافظ(٢) بالمقابل، لم يصادف التيار العلماني إجماعاً جماهيرياً، ولم يحظ بأتباع ومريدين بالقدر الذي أحرزه التيار التوفيقي، فالاتجاه العلماني الذي تبناه كل من طه حسين وعلي عبد الرازق وإسماعيل مظهر لجأ الى مواجهة العقائد الإسلامية مواجهة انتقاديه هجومية سافرة، تفتقر الى مرونة الفكر التوفيقي وحذره واعتداله في مواجهة النقائض والأضداد. ولو أحدثنا مقارنة سريعة مع أقطاب التوفيقية أمثال محمد حسين هيكل ومصطفى عبد الرازق وإبراهيم اللبان، سنلاحظ أن هذا الجيل الثاني من التجديديين قد حقق نجاحاً مميزاً في الترويج لأفكاره ورؤاه، "وقد اجمع هذا الجيل على ضرورة التصالح مع العقيدة الإسلامية تصالحاً يحقق التغيير النوعي والتثوير الداخلي الجذري دون اللجوء الى النقض الكلي" (٣) .

---

(١) محافظة علي، **الاتجاهات الفكرية عند العرب في عصر النهضة**، ط٤، الأهلية للنشر والتوزيع، بيروت، ١٩٨٧، ص٨٧.

(٢) الأنصاري، **الفكر العربي وصراع الأضداد** ، ص ١٣٧.

(٣) المرجع السابق ، ص ١٣٧-١٣٨.

كرس الإمام محمد عبده جهداً لا يستهان به لإجراء مصالحة وتوفيق بين الإسلام والغرب، كانت توفيقية محمد عبده في جزء كبير منها تدور حول هذه القضية، ولكن المعضلة التي واجهت الإمام أن الغرب له وجهان متناقضان بالنسبة لنا، الوجه الأول: هو وجه الغرب الحضاري التنويري الحداثي، وهذا الوجه هو الذي أصاب العرب بالدهشة أمام هذه الحضارة ، والوجه الثاني: هو الوجه الاستعماري الذي أسفر عن وجهه الطامع في بلادنا في حياة محمد عبده، فلقد احتل الانكليز مصر في العام ١٨٨٢، ثم تبعها السيطرة الفرنسية البريطانية الكاملة على المشرق العربي ،عام ١٩١٨، وقد استطاع الغرب تدريجياً أن يصفي الكيان العربي الإسلامي الموحد نهائياً– ولأول مرة في التاريخ– عندما الغيت الخلافة في العام ١٩٢٤، "واستطاع الغرب... أن يحكم أقطار الشرق العربي حكماً مباشراً، وأن يفرض أسلوبه في الإدارة والتشريع، ومنهجه في التربية ونمطه في الاقتصاد، وأن يلحق المنطقة بدورته الرأسمالية العالمية مصدراً للمواد الخام، وسوقاً استهلاكية لمنتجاته وممراً استراتيجياً لطرق تجارته"(١).

وهكذا استمر التباعد بين الإسلام والغرب خلال الحقبة الاستعمارية، حيث عمد الغرب الى محاربة الإسلام بشكل ممنهج والتشكيك في صلاحيته. وفي الوقت الذي كان فيه الإمام منشغلاً لإعادة إحياء الإسلام وإرجاعه الى مسار التاريخ، أصدر اللورد كرومر ، أبرز حاكم غربي تحديثي في الشرق العربي كتاباً عام ١٩٠٨ ، أوضح " فيه أن الإسلام إذا لم يكن ميتاً حسب ادعائه ، فهو في طور الاحتضار اجتماعياً وسياسياً ، وأن تدهوره المتواصل لا يمكن إيقافه مهما أدخلت عليه من إصلاحات تحديثية بارعة، لأن التدهور كامن في جوهره الاجتماعي– منذ الأصل–، وهو جوهر قائم على

---

(١) الأنصاري، **الفكر العربي وصراع الأضداد** ، ص ٥٥ .

تخصيص دور متخلف للمرأة في المجتمع، وعلى التغاضي عن نظام الرق، وعلى جمود الشرع، وقطعية العقيدة، وانه لا بديل عن التحديث الكامل بدون الإسلام حسب زعمه"(١).

لقد القت هذه الصورة القاتمة لعلاقة الغرب بالإسلام بظلالها على توفيقية محمد عبده ، وفرضت عليه أعباء إضافية أدت الى انشقاق تياره التوفيقي الى اتجاهات متباينة ومتصارعة، وقد ظهر بالفعل اتجاه يتفق مع رؤية كرومر حول لا جدوى من الإسلام، وكان لنجاح تجربة أتاتورك العلمانية في تركيا أثر كبير في تقوية هذا الاتجاه في الوطن العربي.

ب- توفيقية جمال الدين الأفغاني:

تتميز المرحلة التي عاش فيها جمال الدين الأفغاني (١٨٣٩-١٨٩٧) بشدة القبضة الاستعمارية على بلدان عدة في إفريقيا الشمالية وآسيا وقد كان خطاب الأفغاني التحرري مستنداً الى تحرر الأمة الإسلامية بالإضافة الى تحرر الأمة العربية، وقد دخلت هذه الثنائية حول مفهوم الأمة في جدل بدا واضحاً ومهيمناً داخل فكر الأفغاني، ولكن النزعة التوفيقية هي التي تغلبت أخيراً على رؤيته لمشكلة التحرر. لقد كان الأفغاني برأي ناصيف نصار" مضطراً للتوفيق بين مفهوم الأمة الإسلامي ومفهوم الأمة القومي، والإتيان بمركب جديد لا ينحاز لأي قطب على حساب القطب الآخر، المركب الجديد هو شعار الجامعة الإسلامية، وهو مركب أقل تحديداً من مفهوم الأمة الإسلامية" (٢)، وقد ذهب ناصيف نصار أن شعار الجامعة الإسلامية هو شعار توفيقي بامتياز. فتأتي الجامعة الإسلامية كتوفيق بين مقتضيات التعصب القومي ومقتضيات التعصب الإسلامي، فالرابطة القومية أمر واقع و كذلك الرابطة الدينية مهمة ايضاً، والأفغاني يعترف بوجود شكل من أشكال التناقض بين الانتماء

(١) الأنصاري، **الفكر العربي وصراع الأضداد** ، ص٥٥- ٥٦.

(٢) نصار، ناصيف، **تصورات الأمة المعاصرة**، ١٩٩٤، مكتبة الفكر الاجتماعي، ط٢، دار أمواج، بيروت، ١٩٩٤، ص ٢٦.

الديني والانتماء القومي، وقد ظل يبذل الجهود الفكرية للتقريب بين هذين الولائين ومحاولة اكتشاف ما هو مشترك بينهما، ولقد استغرق هذا من نتاجه الفكري الشيء الكثير(١).

ولأن الأفغاني هو أستاذ محمد عبده، فإن عبده سيظل وفيا لهذه النزعة، وقد عملا معا زمناً طويلاً في بث أفكارهما خاصة من خلال إصدار المجلات، وقد تبلورت هذه الآراء ونضجت في مجلة (العروة الوثقى)، هذه المجلة التي تربى عليها جيلاً من مفكري عصر النهضة والتي كانت تحمل شعار الجامعة الإسلامية.كما إن الأفغاني وعبده لهما تاريخ مشترك وكانا يحملان فكراً واحداً حول مشروع الأمة ومفهومها، الا أننا لا نستطيع القول أنهما كان متطابقان تماماً، فقد انفصلا بعد انصراف الشيخ محمد عبده الى عمله كمفتي للديار المصرية.

أن مفهوم ومعنى الجامعة الإسلامية في رؤية جمال الدين الأفغاني هو تضامن المسلمين والتفافهم حول الكتاب والسنة، في مواجهة الاستعمار الغربي الطامح للسيطرة على الدولة الإسلامية المتمثلة بالدولة العثمانية، ومن اجل هذه الغاية قصد السلطان عبد الحميد محاولاً الاستعانة به، غير أن الأفغاني لم يفلح في مسعاه، وذلك لاختلاف التصور بينهما، فمضمون الجامعة الإسلامية لدى الأفغاني هو مضمون تحرري واضح وحاسم وليس فيه مهادنة للسلطان وليس فيه استسلاماً للغرب، وهو مفهوم خال من الطائفية والمذهبية، بل هو مفهوم متسامح يضم مسلمي الشرق كلهم ، وربما السكان غير المسلمين، وهو يعكس رأيه الموحد في الأديان واتفاقها في الجوهر، وفي هذا السياق ، يرى الأفغاني أن الصراع مع الغرب ليس صراعاً دينياً، بل هو صراع سياسي حضاري هدفه استئصال الأطماع الاستعمارية في الشرق العربي الإسلامي.

---

(١) نصار، **تصورات الأمة المعاصرة**، ص ٣٥ -٣٦.

ظل الأفغاني يدافع عن الإسلام ضد منتقديه، وقد دخل أثناء إقامته بباريس في جدل حاد مع ارنست رينان بسبب محاضرة الأخير في جامعة السوربون عام١٨٨٣ والمعنونة (الإسلام والعلم) والتي ربط فيها بين الإسلام والتخلف. وهذا يثبت أن الإسلام كان مكونا رئيسيا في معادلة الأفغاني التوفيقية[١].

والواقع أنه لم يكن هناك تعارض في الدعوة الى الجامعة الإسلامية والتوجهات الوطنية والقومية، فالعلاقة بين روابط العقيدة والقومية اتسمت في ذهن الأفغاني بالمرونة، ويتضح ذلك من خلال مقالاته التي كان ينشرها في مجلة العروة الوثقى التي كان يصدرها بالاشتراك مع رفيقه محمد عبده، فالروابط العرقية والقومية كلها ضرورية من أجل خلق قوة تضامنية ضد الاستعمار الأجنبي، لكنه يرى أن رابطة الملة هي الأقوى، والأفغاني لم يكن يخفي ترجيحه للرابطة القومية، لأنه أدرك أن رابط اللغة هو أساس الروابط كلها في جمع شتات الأمم، فبدونها يكون فناء الأمم وفقدانها شخصيتها، فربما غيرت معتقداتها وأديانها بصورة أسرع وأيسر من تغيير رابطة اللسان، ولا سبيل الى تمييز امة عن غيرها الا بلغتها أن العامل الحاسم في تقدم الأمة "هو اللسان قبل كل ما سواه ولو فقدوا لسانهم ،لفقدوا تاريخهم"[٢].

وهكذا فان أن آراء الأفغاني حول الجامعة الإسلامية كانت متقلبة ، فمرة يقصد بها وحدة المسلمين، ومرة ثانية يقصد بها حكومات إسلامية مستقلة، "وهو في كل الأحوال يصر أن تكون السلطة إسلامية بالكامل، وقد كان من اشد خصوم العلمانيين الذين همشوا دور الدين حسب رأيه"[٣].

---

(١) محافظة، **الاتجاهات الفكرية عند العرب في عصر النهضة**، ص ٧٨.

(٢) نصار، **تصورات الأمة المعاصرة** ، ص ٣.

(٣) المراكشي، محمد علي، **الايدولوجيا والحداثة عند رواد الفكر السلفي**، دار المعارف للطباعة والنشر، سوسة، ١٩٩٥، ص٧٦ – ٧٩.

ج- توفيقية ساطع الحصري:

عُرف ساطع الحصري بالداعية الاول للقومية الواضحة والممزوجة بالنظرة العلمانية، وهو ينتمي الى فئة المفكرين القوميين العلمانيين، ولكنه كان ذا نزعة معتدلة. ومع أنه وضع الانتماء القومي كمحدد أساسي في تشكيل هوية العربي، الا انه لم يغفل دور العامل الديني في تشكيل هذه الهوية، حيث وضعه في المحل الثاني بعد الانتماء القومي. وقد أولى الحصري اهتماما مركزيا للغة بوصفها الجامع لشتات الأمة العربية، من الواضح أن الحصري كان استثناء بين مفكري عصر النهضة الذين وضعوا العامل الديني بالمقام الأول في كل نتاجاتهم التي حاولت بلورة مفهوم جديد للأمة في العصر الحديث. "فاللغة كرابطة اجتماعية قومية تستأثر باهتمام الحصري وعنايته قبل أي رابطة أخرى وفوق أي عامل اجتماعي آخر"(١) .

و يمكن القول أن الحصري لم يكن علمانياً بنفس الدرجة التي كان عليها أصحاب التيار العلماني ذو البعد الواحد أمثال طه حسين وإسماعيل مظهر وغيرهم ، بل يمكن القول إنه كان اقرب للتيار التوفيقي مع إعطاء الجانب القومي الأولوية في مشروعه الفكري. ويبدو أن الحصري قد تأثر بالمد القومي الذي حصل في أوروبا منذ بدايات القرن التاسع عشر، حيث قدم الأوروبيون رؤى منضجة وعلمية حول مفهوم القومية، والحصري يعتبر أن الوحدة السياسية السليمة هي التي تتطابق مع نطاق اللغة ، الدولة عنده هي الدولة القومية ، أي دولة الأمة المرتبطة باللغة. من جهة أخرى كان الحصري يدرك " أن التغاضي عن المسالة الدينية في المجتمعات العربية موقف لم يعد مقبولاً ، فالإصلاح الديني مشروع مؤكد الأهمية، وليس مجرد مكمل للمهام الإدارية للدولة أو ترفاً فكرياً

---

(١) نصار، **تصورات الأمة المعاصرة**، ص ٢٥٧.

للمثقفين"[١] ، وبسبب نزوعه القومي العربي، حارب الحصري كل أشكال الأممية، دون أن يحارب الاشتراكية أو الشيوعية، فكلاهما عنده مقبولتين إذا لم يفضيا الى الأممية، ويقول بهذا الصدد " إنني اعتقد بان نظرة واحدة الى حالة البلاد العربية والأمة العربية على ضوء هذه الإيضاحات تكفي للدلالة دلالة قطعية على أن انتشار النزعة الأممية ولو انتشارا قليلاً يكون مضراً جداً ، بل مهلكاً وقتالاً بالنسبة الى أبناء الضاد"[٢] .

يبدو أن المربك في تنظيرات الحصري بخصوص الأمة القومية هو علاقة الأمة بالدولة . فالحصري لا يعتقد أن الدولة هي العامل الحاسم في تشكل الأمة ، بل أن الأمة قائمة وأسبق من الدولة، ومع أن الحصري شاهد القوميات الأوروبية وهي تنهض ببناء الدولة الخاصة بها، الا انه لم يقدم تصورات عن بناء الدولة القومية العربية، ولم ينخرط في أي تنظير سياسي بهذا الخصوص، فقد هاجم في كتاباته تنظيرات ستالين حول دور الدولة في صياغة الأمة وحول مركزية وخطورة العوامل الاقتصادية في تشكيل مفهوم الأمة، حيث يعتقد أن وحدة المصالح الاقتصادية لا يمكن أن تصنع امة ولا يمكن لها أن ترتقي الى أهمية وخطورة الوحدة اللغوية.

وقد أورد الحصري نصاً يدحض فيه نظرية ستالين في أهمية العامل الاقتصادي في تشكيل مفهوم الأمة، فيقول:"أنا اعتقد أن هذه النظرية خاطئة خطاءاً فاحشاً ، وهذا الخطأ يبرز الى العيان ويصل درجة البداهة، عندما نتذكر أن ستالين كان قد سخف بشدة وبحق رأي القائلين بأن الدولة يجب أن تعتبر من المقومات الأساسية للأمة، لأننا نعلم أن الحياة الاقتصادية ترتبط بالدولة ارتباطاً وثيقاً، فاستبعاد الدولة من عداد مقومات الأمة الأساسية يستلزم منطقياً استبعاد الحياة الاقتصادية التابعة لها

---

(١) الحداد ، محمد، **الإسلام نزوات العنف واستراتيجيات الإصلاح**، ط١ ، دار الطليعة للطباعة والنشر،٢٠٠٦ ، بيروت، ص ١٣٧.

(٢) الحصري، ساطع، **أبحاث مختارة في القومية العربية**، طبعة خاصة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ١٩٨٥ ، ص ١٢٩.

أيضا من المقومات الأساسية، أما استبعاد الدولة مع استبقاء الاقتصاد فيدل على تناقض صريح لا يمكن الدفاع عنه بوجه من الوجوه"[١] .

ويؤكد الحصري في موقع آخر " لا شك في أن الاقتصاديات تلعب دوراً هاماً جداً في حياة الأمم، ولكن دورها هذا لا يشمل تكوين الأمة، فان الاقتصاديات تقوي الأمة ولكنها لا تخلقها، شانها في ذلك لا يختلف عن شان الدولة أبداً، والدولة كما هو معلوم لدى الجميع تقوي الأمة ، بل توصلها الى ذروة القوة، ولكنها لا تخلقها"[٢].

وسيظل الحصري يردد مقولته بان اللغة هي العامل الحاسم في تشكيل الأمة، حتى يعتقد الباحث لفكره أنه أحادي النزعة في فكره، ولكن الحصري سيضيف عامل التاريخ المشترك كمكون أساسي أيضاً في مفهوم الأمة، ولكن التاريخ الذي يتكلم عنه هو تاريخ اللغة الى حد ما.

مع أن التوليفة التوفيقية وبنيتها الداخلية لدى الحصري مختلفة عن توفيقي عصر النهضة بشكل جلي، الا أن النزعة التوفيقية ستبقى هي المهيمنة في نتاجه الفكري، وقد كان للحصري تأثير كبير في بلورة النظرة القومية لدى عبد الناصر بأبعاده المختلفة، بما في ذلك البعد السياسي، ومع أن عبد الناصر قد عارض الحصري في بداية مشواره السياسي وأعطى دوراً مركزياً لوحدة الدولة في مفهوم الأمة، الا أننا سنرى عبد الناصر يعاود التمسك بمفهوم الأمة المرتبط بالعروبة بعد فشل تجربة الوحدة بين مصر وسوريا، فقد القت تجربة الانفصال بثقلها على عبد الناصر وجعلته يقلل من أهمية عامل الوحدة، وسوف نرصد عبد الناصر وهو يركز في أحاديثه وخطاباته على الاتحاد العربي، وليس الوحدة الاندماجية فلقد كانت تجربة الانفصال درساً مريراً بالنسبة له. ونستطيع أن نرصد هنا جدل القومي

---

(١) الحصري، **أبحاث مختارة في القومية العربية** ، ص ٢٧٦-٢٧٧.

(٢) المرجع السابق ، ص ٢٧٨.

والوطني في فكر عبد الناصر، وهو ما دعا اليه الحصري صراحة عندما كتب " إنني اعتقد بان دعوة المصريين الى الاتحاد مع سائر الأقطار العربية لا تتضمن بوجه من الوجوه حثهم على التنازل عن المصرية "[١]

في ضوء ما سبق يمكن القول إن عامل اللغة الذي تبناه الحصري هو عامل توفيقي بامتياز، فاللغة هي الحبكة التي يجتمع فيها كافة العوامل الأخرى، فاللغة تعني الثقافة، وتعني الحضارة ، وتعني التاريخ وتعني أيضاً الدين، عامل اللغة عامل مركب ومتداخل مع العوامل الأخرى ، وهذا يجعل من الحصري توفيقياً بامتياز، علاوة على انه ظل يضع العامل الديني كعامل مهم الى "جانب الدور الأساسي للغة في تكوين الأمة"[٢].

ويعتقد ناصيف نصار أن" مذهب الحصري يمكن نعته بالمذهب اللغوي الثقافي، ولكنه فضل تسميته بالمذهب اللغوي التاريخي"[٣]، وذلك لأن الحصري يصر على الجمع بين وحدة اللغة مع وحدة التاريخ في تعريف الأمة

و بناءاً على ما تقدم يمكن القول إن التوفيقية الموجودة عند الحصري تتضمن توليفة فريدة في نوعها، فهو لا يشبه أي من مفكري عصر النهضة، سواء الرواد، أو اللاحقين، فهو علماني ولكنه لا ينكر دور الدين وهو قومي، ولكن قوميته قائمة على اللغة، وهو من دعاة التحرر العربي والاستقلال، ولكنه لم يقدم أي نظرية حول الدولة لا من منظور اشتراكي ولا منظور ليبرالي.

---

(١) الحصري، **أبحاث مختارة في القومية العربية** ، ص ١٦٧.

(٢) ناصيف، **تصورات الأمة المعاصرة**، ص٢٥٧.

(٣) المرجع السابق، ص ٢٥٦ .

٢- التوفيق في الفكر العربي المعاصر:

أ- النص المقدس و العلم الحديث:-

يمكن القول أنه ضمن جهود المسلمين للتوفيق بين النصوص المقدسة والعقل، برزت جهود كبيرة ومتواصلة للتوفيق بين العلم- بوصفه منتجاً عقلياً صرفاً في موضوعه ومنهجه- وبين النص القرآني بوصفه وحياً خالصاً، وجذور هذه النزعة نجدها واضحة في النتاج الفكري الإسلامي منذ القرن الخامس، ولكنها ستبلغ أوجها كماً ونوعاً في القرن التاسع عشر الميلادي، وصولاً الى القرن العشرين حيث أوضح الأنصاري ملامح الفلسفة التوفيقية التي يدعو في النقاط الآتية:-

أولاً : تهدف التوفيقية الى تأكيد ظاهرة وحدة الحقيقة فيما تقوم به من جمع بين المتعارضات لصبها في بوتقة الاتفاق، ويعتبر هذا الهدف (هدف تأكيد وحدة الحقيقة) متأصل في التراث التوفيقي منذ البداية، وان هذا التأكيد ينطلق من اختلاف المظاهر وصولاً الى الاتفاق الجوهري في جوهر الوجود.

ثانياً: تعتمد التوفيقية مبدأ التكافؤ أو التوازن بين العنصرين الذين تجمع بينهما، فلو تقررت أفضلية أو أولوية عنصر على آخر لانتفت الحاجة الى التوفيق.

ثالثاً: التوفيقية لا تخلو من توتر خفي غير معترف به في داخلها، وان كانت في ظاهرها وفي كثير من معانيها بأنها فكرة تصالح وانسجام.

رابعاً :التوفيقية فلسفة ازدواجية ذات منهجين في البحث والنظر وذات نظامين فكريين مختلفين في الطبيعة والمضمون، فمن حيث المنهج تستخدم الاستقراء والتحليل العقلي من ناحية، ولكنها في

مستوى معين من البحث تلجا للتسليم بالحقائق الإيمانية ، ومن حيث نظامها الفكري فهي دائما منشطرة بين نظامين، نظام تسليمي صوفي باطني، ونظام عقلي تحليلي نقدي موضوعي(١).

و قد أوضح الأنصاري هذه الازدواجية في المنهج في تناوله لقضية التوفيق بين العلم بوصفه منتجاً عقلياً،و بين الدين بوصفه وحياً خالصاً، فمن المعلوم أن العلم الحديث له منهجه الذي يمتاز بالموضوعية والدقة والصرامة والتحديد والتكميم والقابلية للتجريب والتكرار، وهذه الشروط المنهجية لا يمكن بأي حال من الأحوال تطبيقها على النص المقدس، فالمعجزات القرآنية مثلاً لا يمكن تكرارها وتوثيقها وفق الشروط العلمية المعتمدة، وعلينا أن نؤمن بها ونصدقها دون أي محاولة لإثباتها تجريبياً. فلا يمكن مثلاً تكرار تجربة موسى في تحويل العصا الى حية وتوثيقها من قبل لجنة من العلماء كما يتم توثيق ظاهرة علمية كانكسار الضوء مثلاً ، والذي يمكن تكراره على الدوام والحصول على نفس النتائج في كل تجربة، وهذا ما عناه الأنصاري بازدواجية المنهج التي تواجه أي باحث يتصدى لهذا المبحث الدقيق، وقد أعطى الأنصاري مساحة مهمة للجهود التوفيقية بين الداروينية بوصفها أهم نظرية علمية أنتجت في القرن التاسع عشر وتبحث في مسالة الخلق والتكوين ، والتي كانت الى وقت متأخر تمثل منطقة اشتغال للفكر الديني، وظل الفكر الديني يحتكر هذه القضية من خلال قصة الخلق التوراتية التي دخلت لاحقا في النص القرآني دون تغيير يذكر.ويرى أن "هذه المقاربات العلمية للقرآن امتزجت فيها محاولات تحمل شيئا من الجدية الفكرية المقبولة، بمحاولات أخرى ذات طابع تلفيقي تعسفي مسيء للقرآن وللعلم ولمكانة الفكر الإسلامي المعاصر وأصالته وصدقه"(٢).

---

(١) الأنصاري، **الفكر العربي وصراع الأضداد** ، ص ١٣٣ – ١٣٤.

(٢) المرجع السابق ، ص ٢٣٧.

بسبب الحاجة الى منهج عقلي في هذا الحقل البحثي، فإن من تعرض لهذه القضية كان إما مسلحاً بمعرفة فلسفية متقدمة ، مثل الفارابي وابن سينا والغزالي وفخر الدين الرازي، أو أنه كان متسلحاً بمعارف علمية متطورة كما هو الحال في العصر الحديث، كما نلاحظ عند الإمام محمد عبده والعقاد غير أن امتلاك الفلاسفة لمعارف فلسفية متطورة أدى الى المبالغة المفرطة في قدرة العقل الإنساني وخروجه من نطاق الحدود الإيمانية، وهذا محذور وارد، "لان العقل البشري من طبيعته التساؤل والتشكك بين حين وآخر، بينما الإيمان من طبيعته الثبات ودوام التسليم"[١]. هنا نلاحظ أن النزعة التوفيقية التي طبعت العقل العربي تميل للاختلال، بل أنها ربما تجنح جنوحا الى أقصى حدود الجنوح .والأنصاري يرصد هذا في حالة ابن الراوندي الذي تطرف الى حد الالحاد، وقصته معروفة ومشهورة لدى الباحثين المختصين، وكذلك السرخسي الذي نحى المنحى عينه، ولكن علينا إعادة التأكيد أن كل هذه الحالات المتطرفة لم تتحول الى متن النتاج الفكري العربي الإسلامي ، بل بقيت في منطقة الهوامش ، ليعاود التيار التوفيقي مسيرته متجاوزا هذه الخروقات والانقطاعات [٢] .

ولقد تردد موقف الشيخ محمد عبده –والذي يعتبر احد رواد التفسير العلمي للقرآن– بين المتحمس للإعجاز العلمي في القرآن وبين الرافض لهذا التوجه، ويبدو أن الإمام قد تنبه الى خطورة استفحال هذه الظاهرة في الفكر الحديث، وخشي الإمام أن يتحول القرآن مع مرور الزمن الى مرجع في الفيزياء والعلوم الأخرى ويتضاءل دوره ككتاب هداية. وسنرى أن الإمام يقف موقف المنكر لكل هذه الأفكار، ويقول بان القرآن هو كتاب هداية ويكفيه فخراً انه صنع امة عظيمة من العدم، ودعا المسلمين الى اخذ النظريات العلمية من مظانها الصحيحة، من كتب الفيزياء والكيمياء والعلوم المختلفة، وان

---

(١) الأنصاري، **الفكر العربي وصراع الأضداد** ، ص ١٣٧ .
(٢) المرجع السابق ، ص ١٣٧.

الإشارات الفلكية في القرآن لا تعتبر حجة أو مرجعية علمية ينبني عليها علم ، بل أن الإمام قد ذهب الى ما هو ابعد من ذلك عندما اعتبر أن الروايات التاريخية الواردة في القرآن هي أيضاً للاعتبار والهداية ولضرب الأمثلة فقط، وليس الهدف منها هو إعطاء دروس ومعلومات في التاريخ، وان التاريخ يجب أن يؤخذ من مصادره الصحيحة، وهي كتب التاريخ. ويرى د. محافظه أننا نستطيع أن نرصد نفس الموقف في الجانب المسيحي العربي، حيث يقرر الأب لويس شيخو اليسوعي أن" المعجزة في العلم شك وريبة، ولكنها في الدين برهان على كونه ديناً لا علماً، ووسيلة لتقريب العنصر الالهي من العنصر الأرضي" (١)

هذا الموقف العقلاني من الإمام لم يلتزم به اللاحقون، حيث نلاحظ أن هذا التيار ، تيار الإعجاز العلمي في القرآن، سوف يتنامى ويتضخم بشكل مرضي ليتحول الى تجارة رائجة يتاجر بها أنصاف المتعلمين، فلقد أصبح المؤول منهم يخرج عن نطاق اختصاصه العلمي ليقدم تأويلات في نطاق علمي آخر، وقد استغل البعض درجاتهم العلمية المرموقة لبيع نتاجهم الى جهات أيديولوجية اسلاموية من اجل إقناع أتباعهم بالمعجزة المحمدية.

في الجانب المسيحي العربي أكد رجال الدين المسيحيون أن" النصوص الدينية والبراهين العقلية والشواهد العقلية ، كلها لسان واحد على ائتلاف الدين والعلم، وانه لا يمكن أن يوجد بينهما تناقض البتة"(٢) ، فقد تبين أن التوفيق بين النص المقدس والعلم الحديث لم يلاق النجاح الذي لقيه التوفيق في المجالات الأخرى .

---

(١) محافظة، **الاتجاهات الفكرية عند العرب في عصر النهضة**، ص ٢٤١.

(٢) المرجع السابق، ص ٢٤٠.

ب- المتكلمون الجدد:

إن التوفيق بين النص المقدس و العلم الحديث لم يلق النجاح الذي لقيه التوفيق في المجالات الأخرى و يمكن رصد ظهور تيار جديد في الساحة الفلسفية ، يحاول التوفيق بين العقائد الدينية والفلسفة، ولأغراض دينية تحمل الطابع الدعوي ، و يمثل هذا التيار كل من طه عبد الرحمن ، وأبو يعرب المرزوقي، حيث حاولا توظيف أدوات الفلسفة الحديثة واليات الحداثة ومفاهيمها لبعث الحياة في علم الكلام الإسلامي ومحاولة عصرنته. مثال على ذلك كتاب أبو يعرب المرزوقي، "وحدة الفكرين الديني والفلسفي"، والذي يحاول أن يتوصل الى " فهم العلاقة بين الفكر الديني والفكر الفلسفي، فهما يوصل الى إدراك الوحدة الجوهرية بينهما ، وخاصة إذا تعلق الأمر بذراهما أو بدرجات بحثهما الأسمى"(١).

ومن جهة أخرى يمكن القول بأن زكي نجيب محمود كمفكر من رواد التوفيقية العربية المعاصرة، بل أن باحثاً مثل طيب تيزيني قد ذهب الى نهاية الشوط عندما نعت النتاج الفكري لنجيب محمود بالتلفيقوية. ولقد رصد التيزيني الكثير من عناصر التلفيق في نتاج محمود الفلسفي، فهو يحاول الجمع بين المتناقضات في سلة واحدة دون أدنى نزوع للتضحية بأحد الطرفين على حساب الطرف الآخر، لقد كان محمود وضعياً كما عرف عنه ، وهذا يكافئ القول أن عقل محمود كان وضعياً في مقارباته للقضايا، ولكن محمود كان يمتلك جانبا آخر هو الجانب الوجداني ، وهذا الجانب كان ممثلاً بالعقائد، والعقائد عند محمود تمثل عنصر تفردنا الثقافي، هي واقع ثابت مطلق،" ذلك لأنها تنحدر من عالم ميتافيزيقي غير مقيد بأي شرط وجودي أونطولوجي أو معرفي، إنه فوق الوجود بمقتضياته الثلاث، الزمان والمكان والحركة أولاً، وفوق الإحاطة العلمية ثانياً ، ومن هنا يصبح من السهل على

---

(١) المرزوقي، أبو يعرب، **وحدة الفكرين الديني والفلسفي**، ٢٠٠١ ، ط١ ، دار الفكر ، دمشق،٢٠٠١ ، ص٩.

زكي نجيب محمود أن يتحدث عن الإنسان العربي على إطلاق، وعن عقائد على إطلاقها تمثل فرادة هذا الإنسان وأصالته"[١].

سوف تلقي آراء زكي نجيب محمود هذه حول مطلقية العقيدة وتعاليها على التاريخ، ظلالها على فريق من منتجي الفكر والفلسفة المعاصرين، وسوف يلجأ حسن حنفي الى تكرار هذه المقولات وكأنه الصدى، فقد تكلم حنفي في كتابه المهم "مقدمة في علم الاستغراب" عن الذات العربية ، ووصفها بأنها ذات لم تتكون، بل أنها ذات موجودة قبلياً، وهو بالطبع يعني أنها ذات منزلة، ذات ميتافيزيقية خالصة ذات "حضارة مركزية"[٢]. وقد عاب على الذات الغربية– العقل الغربي– بأنها ذات تتكون وتتشكل في صيرورة تاريخية، ولم تتشكل مرة واحدة كالذات العربية،و يعتبر حنفي عن هذا الموقف بالقول " أما الحضارة الغربية فإنها حضارة طردية ، أي أنها نشأت تحت تأثير الطرد المستمر في المركز و رفضاً له" [٣] .والحقيقة أن هذا الموقف يعتبر في نظر بعض النقاد قمة الموقف اللافلسفي من قبل مفكرين امثال زكي نجيب و حسن حنفي ، وهذا يعد مخيبا للآمال الى أبعد حد أن يعتقد مفكرونا أن ذاتنا قد تشكلت بقانون –كن فيكون–، لأن هذا يجعلها على الدوام ذات خارج التاريخ، وقد لاقت هذه الذات المتعالية على التاريخ نقداً شديداً من المفكر علي حرب حيث يقول في كتابه "نقد الحقيقة " بأن حنفي المستغرب يذهب في تصنيفه للأنا وللآخر الى أن الوعي الأوروبي هو وعي تاريخي، لأنه يصدر عن حضارة طردية ، بمعنى أن بنيته هي حصيلة تكوينه وتطوره، في حين أن الوعي الإسلامي له ماهية مسبقة لكونه يصدر عن حضارة مركزية ، بمعنى أنه ذو بنية ثابتة تسبق

(١) تيزيني، طيب، **من التراث الى الثورة**، ط١ ، دار الجيل، بيروت،١٩٧٩ ، ص ٤٤١– ٤٤٢.

(٢) حنفي، حسن، **مقدمة في علم الاستغراب**، ط١، دار التنوير، بيروت، ١٩٩١، ص١٤.

(٣) المرجع السابق، ١٤–١٥.

تكوينه وسيرورته"[١] .ويؤكد علي حرب أن "هذه قراءة أفلاطونية ما ورائية للذات العربية تجعل منها ذاتاً تخرج من التاريخ وتتعالى عليه"[٢].

ومن الملاحظ أن المكسب الذي حققه الإمام محمد عبده قد تعرض للنقض هنا من قبل كلا المفكرين، وأعني بذلك منهج محمد عبده التجديدي الذي أصبح يحاكم التراث والماضي من منظور الحداثة وأدوات الحداثة . وحدث نكوص واضح، حيث أصبحت الحداثة وتقنياتها توظف لخدمة هدف واحد ووحيد هو توكيد الذات الماضوية الثابتة المطلقة اللاتاريخية، وكان الأحرى بأقطاب الفلسفة المعاصرة أن يعمدوا الى مساءلة ومحاكمة هذه الذات من منظور الحداثة والمعاصرة ويعمدوا الى نقدها وتطويرها، و الكلام هنا عن الذات المتماهية مع العقيدة، فقد أصبحت ذاتنا متماهية مع عقيدتنا، بحيث أصبحت العقيدة هي النواة الصلبة التي لا يجوز أن يشملها أي تغيير أو نقد أو مساءلة .

يستخلص الدكتور زكي نجيب محمود الجوهر التوفيقي في الثقافة العربية بعد رحلة طويلة له خارج الثقافة العربية ، في عالم الوضعية المنطقية والتجريبية الانكليزية، ويصرح " هذا الجمع بين العقل والوجدان لا يتمثل في تراث ثقافي بمثل الوضوح الذي يتمثل به في الثقافة العربية وتراثها، فلئن غلبت ثقافة الوجدان على تراث الشرق الأقصى من هند وصين، وغلبت ثقافة العقل– فلسفةً وعلماً– على تراث أوروبا من يونانها فنازلا الى يومنا ، فقد كان في شرقنا العربي هذا الجمع المتزن بين عقل ووجدان، ولست أقول ذلك عن زهو ودفاع ، وإنما أقوله من وقفة المؤرخ للثقافة ، المحلل لخصائصها، ينظر فيما حدث بالفعل، وما قد نتج بالفعل، ثم يصدر الأحكام، لقد تمثلت الثقافة العربية فلسفة أرسطو بكل ما فيها من علم وعقل، بالقوة نفسها التي تمثلت بها صوفية أفلوطين بكل ما فيها من ركون

---

(١) حرب، علي، **نقد الحقيقة**، ط١ ، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء،١٩٩٣، ص٥١ .

(٢) المرجع السابق ، ص ٥١.

للحدس والوجدان، إن الأمر لم يكن أمر جوار، بحيث نجد الفلسفة الأرسطية في غرفة وفلسفة أفلوطين في غرفة مجاورة لها، بل الأمر دمج ومزج في نظرة واحدة"[١].

يمكن القول أن هذا المنحى التوفيقي لأحد أقطاب الفكر العربي المعاصر يشير بوضوح الى غلبة التيار التوفيقي في الثقافة العربية حتى اللحظة الراهنة، ولا توجد أية مؤشرات بانزواء التوفيق وتغليب أي من الثنائيات الحاكمة في واقعنا المعاش،و يظل هاجس زكي نجيب محمود حول الالية التي "تتيح لأنفسنا أن تتحضر بحضارة العصر في اخص خصائصها ،كما تتتيح لها في الوقت نفسه أن تحتفظ بما يميزها عن سواها" [٢]،ومع أن زكي نجيب محمود قد نحى المنحى الأحادي طوال مسيرته الفكرية ، أو في معظمها، الا انه يعود وبشكل غير مبرر الى الانضمام للتيار التوفيقي ، ومن المعروف انه أنهى حياته متصوفاً ، وهذا يشير الى قوة التيار التوفيقي وسطوته في النتاج الثقافي العربي المعاصر.

الوضع المخيب للآمال حول ثبات الذات الأزلية المتماهية مع العقيدة لم يكن على الدوام في الحضارة العربية الإسلامية كما ظهر في عصرها العقلاني الذهبي، وأعني بذلك العصر المعتزلي ، لقد حصل تطوير مهم في النواة الصلبة ، في العقيدة ، واستطاع علم الكلام الإسلامي أن يؤسس لاهوتاً إسلامياً يقف على قدم المساواة مع اللاهوت المسيحي المدعوم بالأرسطية والأفلاطونية، لقد احدث المعتزلة تطويرات مهمة على صورة الذات الالهية وصفات الاله وعلاقته بالعالم، وقدموا مقاربات ممتازة حول حرية الإنسان ومسؤوليته الكاملة عن أفعاله، وبأنه هو خالق أفعاله، وأوضحوا انه لا مندوحة من

---

(١) الأنصاري، **الفكر العربي وصراع الأضداد**، ص ١١٤- ١١٥.

(٢) محمود، زكي نجيب، **ندوة أزمة التطور الحضاري في الوطن العربي**، الكويت، ١٩٧٤.

الاعتراف بان الإنسان يمكن أن يوصف خالقاً على نحو ما، لكي يصبح للثواب والعقاب معنى، والا ما معنى الثواب والعقاب في ظل جبرية مطلقة لا تتيح للإنسان أي قدر من الاختيار؟! .

يوضح الأنصاري أن الجانب الذي استجاب للتغيير والتطوير والتحديث واستفاد من اليات الحداثة هو الفقه والشريعة. ويلخص الأنصاري هذه القضية بالقول " ركزت توفيقية النهضة الحديثة جهدها في ميدان الفتوى والتشريع لتجعله ملائماً لحياة العصر وفاتها أن هذا جانب فرعي لا يستقيم دون معالجة الجذور والأطر العامة والمنطلقات الرئيسية برمتها .... ومهما يكن من أمر فالفلسفة الآن في العالم العربي حديثة العهد، ولم تخلق بعد عقلية جديدة ولم تحدث ثورات فكرية قوية، وليس معنى هذا أن هذا التطور الثقافي المتأخر خلا تماماً من بعض الثورات الفكرية"(١). ويتابع الأنصاري في استجلاء هذه القضية الخطيرة "أما العنصر الذي سطت عليه الثقافة الأوروبية في الدور الحاضر أكثر من سواه فهو الفقه الإسلامي، ومن ثم كان التشريع هو المجال الذي ظهرت فيه محاولات التجديد الديني أكثر من أي مجال آخر (لعله يشير الى فتاوى محمد عبده، وموقف علي عبد الرازق من مشكلة العلاقة بين الحكومة والدين، وجهود رشيد رضا لوضع قانون ديني– مدني عصري)"(٢) ، ويرى الأنصاري أن الإحاطة بهذه الظاهرة يجب أن لا تبقي في إطارها الضيق في الفقه و التشريع " وربما كان من الجائز أن نمسك عن حديث هذا النوع من الحركات إذا كان هدفنا هو دراسة اثر الفلسفة لتتبع أطوار الفقه ورسم خطى التشريع، ولكننا لا نزال نؤمن بان أسلوب البحث الصحيح يقتضينا أن ننظر الى الموقف نظرة عامة، وان نتبع الروح الجديدة في جميع مظاهرها ولو بصورة مجملة. والواقع أن الطور الثقافي الجديد بدا بضرب من الدهشة والحيرة، فقد فاجأت الشعوب العربية، وهي اشد ما تكون

---

(١) الأنصاري، **الفكر العربي وصراع الأضداد**، ص ١٨٣.

(٢) المرجع السابق ، ص ١٨٣.

اطمئناناً الى تراثها وثقافتها الدينية، حركة تحطيم وتجديد عنيفة، فلما استفاقت من دهشتها، كان أول ما أخذه بصرها ما أصاب الفقه الإسلامي من تعطيل وإغفال، فظن المفكرون، أو أكثرهم أن المعضلة من الناحية الثقافية ليست الا معضلة تشريعية، وحصروا جهودهم في دراستها واقتراح الحلول لها، وخفي على أكثرهم أن الانقلاب الجديد أوسع من الفقه والتشريع، فان التعطيل لم يتناول الفقه وحده، ولكنه تناول العقائد والأخلاق الإسلامية أيضا"[١] .

من الأمثلة التي لا حصر لها على التطوير في الأمور الفقهية، قضية الصوم والمفطرات، فلقد استفاد الفقه من العلم الحديث للبت في قضية المفطرات الحديثة، مثل الحقنة الطبية وقطرة الأنف وقطرة الأذن وغيرها من الأمور، وأفاد التيار الفقهي من المعلومات الطبية لتقرير أي من هذه الأشياء يدخل الجوف وأيها لا يدخل الجوف، لم يجد دعاة التجديد حرجاً من الفتوى في المعاملات المالية المصرفية وتطويرها بما يخدم المجتمع الإسلامي، وبناء على هذه الفتاوى تم إنشاء ما يعرف بالصيرفة الإسلامية، ويمكن القول أنه كان هناك جهود اجتهادية وتفسيرية معرفية بالغة النضج والمعاصرة في مثل هذه الأمور الفقهية، يمكن الرجوع الى الفتاوى المعاصرة مثل فتاوى محمد متولي شعراوي، ويوسف القرضاوي، وفتاوى محمد صادق الصدر، وهناك جهود فكرية توفيقية تم استلهامها من التجربة التركية التي بلورت مركبات ناجحة للتوفيق بين الإسلام والعلمانية ويسندها جدعان أن هذه الجهود تهدف الى" تصميم مركب نموذجي يستند الى الجمع بين الإسلام والديمقراطية بحيث تعاد قراءة الإسلام وتفسير نصوصه بقراءة نقدية تعزز المبادئ الحداثية"[٢] . ولكن بالمقابل نلاحظ انعدام شبه كامل وغياب لأي جهد في تطوير القضايا العقيدية الكبرى، والتي بقيت مستندة الى العقيدة الأشعرية، وحتى عندما بدأ

---

(١) الأنصاري **الفكر العربي وصراع الأضداد** ص ١٨٣– ١٨٤ .

(٢) جدعان، **تحرير الإسلام ورسائل زمن التحولات**، الشبكة العربية للأبحاث والنشر ، بيروت،٢٠١٤ ، ص ٢٤١.

التيار التجديدي في عصر النهضة العربية، كان أقطاب التجديد بمن فيهم الإمام محمد عبده مضطرين الى تبني الفكر المعتزلي في القضايا العقيدية باعتباره يعكس الصورة العقلانية المشرقة للحضارة العربية الإسلامية، وفات الإمام وأتباع الإمام أن هذا الفكر الذي عدوه متطوراً هو نتاج العقلية العربية قبل تسعة قرون على الأقل. هل يعقل أن يبقى نتاجاً فكرياً عمره تسعة قرون نتاجاً رهنيناً في عصرنا هذا؟!.

بل وأكثر من ذلك ،أن هذا المنحى التجديدي المستند الى الفكر المعتزلي لم يلاق القبول من التيار المحافظ، وتم محاربة الإمام محاربة شديدة وتم اتهامه بالكفر والزندقة، بنفس الطريق التي حورب فيها الفكر المعتزلي في القرن الثالث الهجري من قبل تيار ابن حنبل ومعشر الفقهاء الذين اصطفوا الى جانبه.

ج- التوفيقية و الجدل الدياليكتيكي:

يمكن القول أن المشاريع الفكرية المعاصرة التي طرحت للتداول في الساحة الثقافية العربية تكاد تكون في مجملها مشاريع توفيقية، بما في ذلك المشاريع التي نعتت بالتقدمية والمعاصرة ، والملاحظ أن التراث ظل حاضراً في كل المشاريع ، وهاجس التراث ظل يلاحق أصحاب هذه المشاريع، وهذا ينطبق على زكي نجيب محمود، ومحمد عابد الجابري، ومحمد أركون ،وحسين مروة وطيب تيزيني بالدرجة الأولى، فكل مفكر حاول على طريقته وحسب خلفيته الفكرية والأيدلوجية أن يزاوج بين الماضي العربي الإسلامي والحاضر الغربي المعاصر بشقيه الرأسمالي والاشتراكي، هناك مفكرون أحدثوا مزاوجة مبدعة بين الحداثة الغربية من منظور ديمقراطي ليبرالي وبين صيرورة الفكر العربي الإسلامي، وأهمهم بالطبع الجابري وأركون، وهناك مفكرون استطاعوا تطويع النتاج الثقافي العربي الإسلامي للقراءة الماركسية، واكتشفوا بواسطة التأويل المتعسف أن هناك ظواهر مادية لا حصر لها في التراث الإسلامي، وقد قاد

هذا التيار مفكران هما طيب تيزيني وحسين مروة ، ولقد برع مروة على وجه الخصوص في رصد ومراكمة وتجميع الكثير من الأفكار حول التيارات والمذاهب الإسلامية، وردها الى جوهر الرؤية الماركسية للتاريخ. وتم تصنيف الشخصيات التاريخية الإسلامية وفق الرؤية الماركسية، حيث أصبح علي بن أبي طالب يسارياً ، وأصبح أبو ذر الغفاري اشتراكياً كبيراً، الى آخر هذه الأحكام التي بنيت استنادا الى سيرتهم أو جزء من سيرتهم ، وقد وجه المفكر هشام شرابي نقداً لهذه التيارات التوفيقية و أصر بأنه"لا يمكن التوفيق بين الأبوية و الحداثة، بين الأصولية و العلمانية"(١).

وقد تعرضت هذه القراءات الماركسية –مع أصالتها وجدتها – الى انتقادات لاذعة لم تنتهي، لقد عاب البعض على أصحاب هذه القراءات بأن نتائجها كانت محسومة سلفاً،وان المنهج المتبع كان تعسفياً للوصول الى نتائج معدة مسبقاً، وكانت النتائج والقراءات في خدمة المنهج، بدلاً من أن يحصل العكس، حيث من المفترض أن يوظف المنهج لخدمة القراءة والتحصل على النتائج، ولكن سيادة المنهج الماركسي وتمدده على كامل مساحة القراءة قد أدى الى نتيجة حتمية، وهو حشر التراث العربي الإسلامي قسراً وجبراً في القوالب الماركسية .

ولقد أقدم أصحاب المشاريع الماركسية على وضع النصوص على جهاز التعذيب لجعلها تعترف و تُقر بما ليس فيها، وقد قدم الجابري نقداً ضم كل هذه الأفكار لمشاريع القراءة الماركسية، كما قدم المفكر العراقي حسام الدين الالوسي نقوداً مهمة للقراءة الماركسية حيث شخص الالوسي" خطأ ارتكبه بعض مؤرخي الفلسفة المحدثين العرب، وخصوصاً بعض ممثلي التيار الماركسي والوضعي والعلموي، عندما حكموا على كل فلاسفتنا وحتى المعتزلة بأنهم ماديون، وماديون جدليون، الى آخر ما

---

(١) شرابي، هشام، **النقد الحضاري للمجتمع العربي في نهاية القرن العشرين**، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ١٩٩٥، ص ١٨.

هناك، على أساس اقتناص نظرات جزئية لهم ، مثل قولهم بقدم العالم والمادة بالزمان عند الفارابي وابن سينا وبقية الفيضيين أو عند ابن رشد وما الى ذلك من جزئيات"[١].

والألوسي هنا يشخص الخطأ القاتل الذي وقع به قارئو التراث الماركسيون ، وهو التجزيئية، ويعتقد الألوسي أن فلاسفتنا لم يكونوا على الإطلاق ماديين أحاديين، بل كانوا توفيقيين، بمعنى أنهم عملوا على التوفيق بين الدين والفلسفة أو النقل والعقل. إن كافة فلاسفتنا، وحتى لو لم يكونوا منحازين للفكر الديني، فهم يدورون في جو مثالي روحاني غير مادي، والى حد كبير لاهوتي ديني [٢] .

وعندما ننتقل الى الطرف الآخر فإننا سنرى أن التوفيقية قد طبعت مشروع محمد عابد الجابري، من المعروف أن الجابري هو من دعاة الديمقراطية الليبرالية، ولكنه لم يتوان عن إحداث خلطة توفيقية فريدة ، لقد عمد الى نوع من المصالحة مع النص المقدس، وبدلا من الحديث عن العلمانية نراه يتابع الحديث القديم الجديد حول العقل . وقد ذهب أدونيس الى أن خطاب الجابري لا يخرج عن كونه تنويعاً على الخطاب العقلاني المعتزلي الذي انبرى للدفاع عن(الدين–الغيب) باستخدام أدوات العقل نفسه، وهل الجابري معتزلي جديد في ثوب ليبرالي؟![٣] .

يبدو أن الجابري اغفل حقيقة أن مفهوم العقل قد تغير كثيراً، فالعقل الذي واجه الإسلام في عصوره الأولى (وأعني به العقل اليوناني) هو غير العقل الذي يواجه المفكر العربي المعاصر، العقل أصبح مفهوماً مركباً تتجاذبه تيارات عديدة تتمثل بالبراغماتية والعدمية والشكية وتيارات ما بعد الحداثة، لهذا السبب فإن على المفكر العربي أن يفهم أن تقنيات التوفيق التي نجحت في ماضي العصور في تقريب الواقع العربي للتوافق مع العقل، ربما لا تنجح راهناً.

---

(١) الالوسي، **قضايا إشكالية في الفكر العربي المعاصر**، ص ٧٣ – ٧٤.

(٢) المرجع السابق، ص ٧٤.

(٣) أدونيس ، **الإسلام والحداثة/وقائع الندوة الفكرية** ،ص ٨.

وبخصوص توفيقية زكي نجيب محمود، فإن هذا الفيلسوف قد سن في الفكر العربي المعاصر ،سنة لم يخرج عنها الا القليل من المفكرين، واعني بذلك سنته في التوفيق بين التراث والمعاصرة ،وعدم التضحية بأي منهما على حساب الآخر، لقد استقر الرأي عند زكي محمود على حمل النقيضين في سلة واحدة دون تقديم أية مقترحات فعالة لتفاعلهما ومزاوجتهما.

أن التوفيق الذي يدعو اليه زكي نجيب محمود هو توفيق انتقائي وخليط غير متجانس، وهو توفيق يعمد الى اقتباس المنتج النهائي دون أية مراعاة للظروف الحضارية التي أنتجت هذا المنتج، فعندما يدعو زكي نجيب محمود الى اخذ العلم الإجرائي والتقنية والصناعة من الغرب ، فإنه يهمل كامل السياق الرأسمالي الذي أنتج العلم والتقنية، ويتعامل مع العلم والتقنية وكأنها منتجات صافية محايدة منعزلة ومفصولة عن منتجها، "أن البنى الرأسمالية التي أنتجت العلم هي الأهم والأخطر في حلقة الإنتاج، وبدون هذه البنية الرأسمالية المتطورة لن يكون بالإمكان إنتاج هذا العلم المتطور، محمود لا يولي هذا الجانب أية أهمية، ولا يولي الايدولوجية التي أنتجته أية أهمية"(١).

أن زكي محمود بنظر طيب تيزيني يتعامل مع العلم وكأنه نبات شيطاني نبت من العدم، ولا زال التحديث العربي يقع في نفس المطب، انه لا زال يستورد المنتج الجاهز دون أن يرهق نفسه في استيراد المنظومات والبنى والاليات ولا يتوانى محمود عن تقديم تنازلات مهينة لصالح الجانب الروحاني على حساب الجانب المادي في تركيبته التوافقية ، يقول زكي محمود" وأما نحن فاحسب أننا أميل بفكرنا الى الثنائية-كما ذكرت- غير أنها ثنائية لا تسوي بين الشطرين، تجعل للشطر الروحاني الأولوية على الشطر المادي، فهو الذي أوجده، وهو الذي يسيره، وهو الذي يحدد له الأهداف"(٢).

---

(١) تيزيني ، **من التراث الى الثورة**، ص ٤٣٤.

(٢) المرجع السابق، ص ٤٤٠.

وعندما يتكلم زكي نجيب عن الثنائية هنا فهو يضمر نزعته التوفيقية المتأصلة والتي لا تروم التضحية بطرف لحساب الطرف الآخر.وعندما يتناول الجانب الروحاني فإنه يبدو عمومياً الى ابعد الحدود، فهذا الجانب يضم على ما يبدو فضاء العقائد والفنون التي تنتجها الشعوب، والتي لا يعتبرها مقياساً للتقدم الحضاري. ومن غير المعروف كيف تأتى لعقل فلسفي مثل عقل محمود أن ينتهي به المطاف لكي يحمل الوضعية المنطقية والتصوف في سلة واحدة في نهاية حياته الفكرية.

ويرى الأنصاري أن النقد الأهم والأخطر والذي يوجه للتوفيقية المعاصرة، هو كونها لا تجدي نفعاً في عصور التحول، فأي دارس لحالة المجتمعات العربية يستنتج على الفور أن حقبتنا الحالية هي حقبة التحولات السريعة. فالوطن العربي مرتبط بما يحصل في العالم بسبب اتساع ظاهرة العولمة وتحولها الى حقيقة واقعة في كافة مناحي الحياة، إن المجتمعات العربية تخوض صراعات كبيرة في عصور التحول هذه، ومن الخطأ المنهجي إهمال هذه الصراعات واللجوء للتوفيق وإبقاء الأضداد كلها في معادلة تعادلية ، إن خلق اتجاهات جديدة في حياة الأمم يتطلب التسليم بحقيقة الصراع وممارسته وقبوله واقعياً وفكرياً، مع الخضوع لقوانينه وتقديمه على اعتبارات التوفيق والتقريب لفترة من الزمن.

النظرة التوفيقية التي من طبيعتها تجنب الصراع وإغفال متطلباته وضروراته قد لا تكون الفكرة الملائمة أو الفكرة الأنسب لمثل هذه العصور التحولية. "إن موقفها الوسط في الصراع بين الجديد والقديم ، يضع الجانبين- حسب قانونها الخاص بالتكافؤ والتوازن- على قدم المساواة، ولا يفضي الى نتيجة حاسمة يتغلب فيها الجديد على القديم، وهو ما تحتمه ضرورة خلق اتجاه جديد في التاريخ والحضارة"(١) .

---

(١) الأنصاري ، **الفكر العربي وصراع الأضداد**، ص ٦٠٢.

يؤكد الأنصاري أن التوفيقية والديالكتيك ينتهيان الى حقيقة الوحدة النهائية بين الأشياء، دون أي تقبل لحقيقة الصراع، فتتماثل معها في مرحلتها النهائية –مرحلة نفي النفي–،" حيث يتم تخطي التناقض وتحقيق الانسجام، بينما لا تشاركها الإقرار– بداية بواقع التناقض الكامن أصلاً في طبائع الأشياء"[١].

لم يواجه التوفيقيون الإسلاميون المعاصرون مشكلة في تطويع الدياليكتيك الهيجلي لخدمة قضيتهم، فالدياليكتيك الهيجلي يتضمن عملية الرفع، وهي العملية التي يتم فيها الارتفاع الى منطقة أعلى من منطقة الضدين، أن تناقض الأضداد عند هيجل هو حالة افتراضية مؤقتة ما تلبث أن تزول بعملية الرفع ليحل التوافق والانسجام بين النقيضين بعد الانتقال الى المستوى الأعلى من النظر، وهذا ليس بالأمر المستغرب، لأن هيجل بالأساس هو فيلسوف الدولة ، والفلسفة الهيجلية فلسفة متماهية مع الدولة، ولا تتضمن في داخلها فكرة صراع الأضداد، فالدولة تكره الفلسفات المستندة للصراع، ولذلك أحدث هيجل تماهياً بين العقل والواقع، وصرح بان كل ما هو واقعي (موجود) هو معقول بالضرورة، وكل ما هو معقول هو موجود، وهذا يعد أعلى درجات التوفيقية في الفكر الفلسفي. ولكن الأمر سيكون مختلفاً عند الانتقال الى الدياليكتيك الماركسي، "فالدياليكتيك الماركسي –وان تشابه من حيث الشكل مع الدياليكتيك الهيجلي– الا انه يختلف عنه اختلافاً جوهرياً في المضمون، لأن ماركس لم يكن معنياً بحل الصراع بين الأضداد وتحويله الى انسجام ووئام، فالماركسية بطبعها ثورية، قائمة على تأجيج الصراع بين الأضداد وصولاً للهدف الأسمى وهو تحقيق الثورة"[٢].

---

(١) الأنصاري ، **الفكر العربي وصراع الأضداد** ، ص ١٤٢.

(٢) جلال ، محمد نعمان، **الواقعية الجديدة في الفكر العربي**، ط١ المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ٢٠٠٤، ص ٢٥٠.

وهكذا فإن تعايش الأضداد في حالة من الانسجام والاستقرار والتسامح والانفتاح تحت مظلة التوفيقية ينفي عن التوفيقية صفة الثورية نفياً تاماً، "والتوفيقية في جوهرها هي تكريس لسياسة الأمر الواقع دون الانخراط في أي عملية حسم، فهي أيديولوجية لحالات اللاحسم في الفكر والمجتمع والسياسة والحضارة" تأتي التوفيقية لتمثل بلسماً ذهنياً راهناً لهذا التوتر والانشطار، وذلك ما يجعلها– بامتياز– ايدولوجيا اللاحسم في الحياة العربية المعاصرة"[١].ويمكن القول أن التوفيقية تفتقر الى صفة الثورية، لأنها تفتقر الى عنصر الصراع الحقيقي.

ولذلك فإن التوفيقية – وإن كانت تصلح لعصور الاستقرار والاستيعاب الحضاري "فإنه من غير المؤكد صلاحها لفترات الحسم التاريخي حيث يقتضي الأمر نقض اتجاه لصالح اتجاه آخر مغاير"[٢] ،وهنا نكون قد وضعنا أيدينا على قضية هامة من قضايا الفكر العربي المعاصر ، وربما يمكن من خلالها نقد وتقييم التجارب الثورية العربية الحديثة. فهذه التجارب الثورية عندما تتبنى الفكر التوفيقي فإنها تحكم على نفسها بالفشل، فالتجربة الثورية يجب أن تمتاز بميزة فريدة هي سرعة انجاز التحولات المدرجة على أجندتها ، فالثورة الفرنسية مثلا أنجزت تحولاتها في بضع سنين، بينما بقيت التجارب الثورية العربية تراوح مكانها لعقود من الزمن دون أن تحقق تحولاً حاسماً ظاهراً للعيان، وتحولت هذه التجارب بسبب نزعتها التوفيقية الى أنظمة حكم مترهلة كما سنشاهد في التجارب القومية من بعثية وناصرية ، هذه التجارب التي بدأت ثورية وانتهت إصلاحية مترهلة.

ومع الاعتراف الصريح بفعالية وقوة الفكر التوفيقي في إنضاج المجتمعات ، الا أن الوقت الذي يستغرقه هذا الانجاز يعد وقتاً طويلاً ، ولا يجدي نفعاً في عصرنا الحالي –عصر التحولات–،

---

(١) الأنصاري ، **الفكر العربي وصراع الأضداد**، ، ص ١٤٣.

(٢) المرجع السابق ، ص ٦٠٢.

فالتوفيقية تحتاج الى وقت غير قصير لتتخمر وتنضج، لهذا السبب فإن الراديكاليين كانوا على الدوام يتعرضون بالنقد والتجريح للتجارب القومية المعتدلة التي امتصت زخم الصراع والرغبة بالتغيير دون أن تفعل شيئاً حقيقياً في سيرورة التغيير.

إن عدم الحسم الذي ميز سيرورة التاريخ العربي الحديث والمعاصر قد جعل العصور تتعايش في حيز مكاني واحد في معادلة مضحكة مبكية، صحيح أن القوى والشرائح الاجتماعية تعيش في فضاء جغرافي واحد ، ولكنها تعيش في أزمنة مختلفة ومتنوعة، هناك شرائح لا زالت تعيش في العصور الوسطى، وهناك شرائح تعيش حتى ما قبل العصور الوسطى بفكرها السلفي.

ويبدو إن الفجوة الزمنية في واقعنا العربي فجوة هائلة لا تردم، حيث أنها باتت تشكل المعلم الأساسي للصراع على المستوى السياسي والفكري والعقائدي، صراع يتفاقم بين حماة الماضي والتراث والهوية، وبين دعاة التحديث والانفتاح على العصر المتمثل بالآخر الغربي، ومن الملاحظ إن كماً كبيراً من النتاج الفكري الذي ظهر في اواخر ربع القرن المنصرم يتمحور حول هذه الإشكالية.

الفصل الثاني

نقد النزعة التوفيقية في الفكر السياسي العربي

تمهيد

١- منطلقات الأنصاري في مقاربة الظاهرة السياسية المعاصرة

أ - التأسيس لتوفيقية حديثة

ب - التوفيقية بوصفها منهجاً

ج -جذور الوحدة والحرية والاشتراكية في فكر الكواكبي

د -المرجعيات الطبقية للتوفيقية

٢- التوفيقية في التجربة الناصرية:

أ - توفيقية ما قبل الناصرية

ب- اللاحسم في الحالة الناصرية

٣- محددات التوفيقية في القومية السورية

أ - من الأحادية الى الثنائية في فكر سعادة

ب - جدل القومي والوطني عند سعادة

٤- المنطلقات التوفيقية في فكر البعث العربي الاشتراكي

أ - الجذور والمرجعيات التي شكلت فكر عفلق

ب- التجاذبات والتطور الفكري لعفلق

الفصل الثاني

نقد النزعة التوفيقية في الفكر السياسي العربي

تمهيد

تعد التيارات السياسية التي نشأت في الحضارة العربية الإسلامية انعكاساً للتيارات الفكرية التي ظهرت في الفكر العربي،"إن دور الفكر رئيسي و جوهري في قيادة التطور السياسي و في بلورة الهوية الوطنية والقومية "[١]. وبالطبع لا نستطيع الادعاء انه انعكاس كامل ومباشر، ولكن الباحث في الظاهرتين السياسية والفكرية يستطيع أن يرصد جملة من الشواهد على هذه العلاقة التي اتخذت الطابع الجدلي. كان هناك حوار مهم بين الفكر والسياسة، وهذا الحوار اتخذ في الأغلب الصيغة الشائعة، وهي أن السياسي ظل على الدوام ينشد المشروعية من الفكري، فالسلطة مهما بلغت من السطوة والقوة تحتاج على الدوام الى شكل من أشكال المشروعية، فالقوة والغلبة وحدها ليست كامنة في حدّ ذاتها لخلع الشرعية على السلطة.

عَرف المشروع الحضاري العربي عبر تاريخه نوعاً واحداً من الشرعية، وهي الشرعية الدينية المرتبطة بالنص الديني،و"لا شك إن استمرارية الفكر الديني عبر قرون عديدة بقدر ما كان لها من ايجابيات فإن لها سلبياتها"[٢] ولذا فإن جميع السلطات الحاكمة التي كانت تأتي بعد الرسول محمد "صلعم" كانت تنشد الشرعية من خلال صلتها بالنبي، سواء صلة القربى، أو صلة الصحبة، أو صلة

(١) جلال، محمد نعمان، **الواقعية الجديدة في الفكر العربي–المشروع الفكري للأنصاري نموذجاً**، ط١، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ٢٠٠٤ ، ص ٢٨.

(٢) المرجع السابق ،ص ٤٥.

الانتساب للرسالة المحمدية. وقد لعب العامل السياسي دوراً مركزياً في بلورة المشروع الحضاري العربي، وطبع النتاج الفكري بطابعه.

ويرى الجابري أن " العلاقة بين الفكر والسياسة داخل الإسلام/الدولة لم تكن تتحدد بسياسة الحاضر وحده كما هو الشأن في المجتمعات المعاصرة، بل كانت تتحدد أيضاً بسياسة الماضي، ذلك لان سياسة الحاضر سواء بالنسبة للدولة أو المعارضة كانت تجد تبريرها في سياسة الماضي، ومن هنا ظل الماضي السياسي يعتبر على الدوام أصلاً للتشريع، إنه المضمون الحقيقي للإجماع، إجماع السلف، الأصل الثالث من أصول التشريع"(١).

سنرى أن مقولة الجابري السابقة سوف تختزل كامل الحراك السياسي في التاريخ العربي الإسلامي، و ناتج عن "وجود عناصر تشابه بين الدول التي أبرزها الانتماء لحضارة واحدة وهي الحضارة العربية الإسلامية"(٢) وستظل هذه المقولة هي المعبرة والمفسرة لكل التحولات السياسية في الوطن العربي وصولاً الى الثلث الثاني من القرن العشرين، حيث دخلت عناصر جديدة الى المعادلة السياسية العربية، ودخلت مصادر جديدة للشرعية بتأثير الشعارات التي طرحتها الثورة الفرنسية والثورة الشيوعية في روسيا، ولكن شرعية الماضي لم تختف من الحياة السياسية العربية، بل بقيت عنصراً مهماً تتجاور مع الشرعيات الأخرى المستحدثة.

وهكذا يتضح أن السياسة كانت هي المحرك الرئيس للحياة الثقافية في تاريخنا العربي الإسلامي، و يؤكد الأنصاري على أن الظاهرة السياسية كانت "أكثر جوانب التراث العربي الإسلامي

---

(١) الجابري، محمد عابد، **إشكاليات الفكر العربي المعاصر**، ط٦، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ١٩٩٦ ، ص ٦٠ –٦١.

(٢) جلال، محمد نعمان، **الواقعية الجديدة في الفكر العربي** ، ص ٣٧.

إشكالاً و تأزماً"[١] وقد فرّق الجابري تفريقاً دقيقاً بين الحضارة العربية والغربية، فالمحرك الرئيسي في الحضارة الغربية كان العلم، " إن الفصل بين الدولة والكنيسة في أوروبا قد جعل العلم يخاصم الكنيسة، فأصبح بذلك طرفاً في الصراع ولا نحتاج هنا الى إبراز الأهمية التاريخية التي كانت للصراع بين العلم والكنيسة في تطور الفكر الأوروبي وتقدمه "[٢]. في هذه القضية لعب العلم والسياسة نفس الدور في تحريك التاريخ في الحضارتين الغربية والعربية.

١ - منطلقات الأنصاري في مقاربة الظاهرة السياسية المعاصرة :

على الرغم من اعترافه بأن "كل شيء مسيِّس في العالم العربي الا السياسة، ...التي لم تتحول في التقليد العربي الى موضوع عام مفتوح للبحث و النظر"[٣] ، يقر الأنصاري أن الظاهرة السياسية في الفكر العربي المعاصر كانت هي السباقة في التأثر "بالمفهومات الأوروبية في القومية والثورة والتحرر والديمقراطية والاشتراكية وغيرها من قضايا العالم المعاصر"[٤].

أ - التأسيس لتوفيقية حديثة

فقد ظهرت أفكار معارضة للمفهومات الدينية الأصولية، وأهمها بالطبع مفهوم "الخلافة" الذي لم يعد لها أنصار ومؤيدين بعد الغاء الخلافة من قبل الكماليين*، ولكن الأنصاري يلفت النظر أن هذه الاتجاهات السياسية الحديثة لم تخرج عن المبدأ التوفيقي الذي طبع الفكر العربي الحديث والمعاصر بطابعه، فقد ظل الجمع بين المتناقضات في سلة واحدة هو السائد، مع عدم وجود حسم لصالح عنصر على حساب آخر، فقد جمع التوفيقيون المعاصرون مثلاً بين

---

(١) الأنصاري، محمد جابر، **العرب و السياسة: أين الخلل؟ جذر العطل العميق ، دار الساقي، بيروت، ١٩٩٨** ، ،ص٧٠ .

(٢) الجابري، **إشكاليات الفكر العربي المعاصر** ، ص ٦١.

(٣) الأنصاري ، محمد جابر، **العرب و السياسة أين الخلل**، ص ٧٤.

(٤) الأنصاري، **الفكر العربي وصراع الأضداد،** ، ص ٣٦٩.

* نسبة الى مصطفى كمال أتاتورك بثورته في ١٩٢٣ والغائه نظام الخلافة في ١٩٢٤.

الليبرالية الرأسمالية والاشتراكية الماركسية في مركب توفيقي، مع المحاولة المستمرة لإيجاد حلول وسطى، وقد أورد الجابري طيفاً واسعاً من هذه التراكيب"الماركسي العربي، و القومي الليبرالي،و الاشتراكي القومي، و السلطوي العروبي،و العروبي العلماني ذو الميول السلطوية،..."[١]وقد ترتب على هذا استمرار ظاهرة التوتر التي تميز كل المركبات التوفيقية التي تجمع بين المتناقضات.

يعزى جزء من النجاح الذي حظيت به التوفيقية المعاصرة الى تعثر المشروع الليبرالي الديمقراطي في مصر لأسباب متعددة، ومع أن جذور هذا المشروع تمتد بعيداً في التاريخ المصري، الا انه لم يستطع الصمود بسبب عدم تقبل المجتمع المصري لنظرته الأحادية العلمانية الغربية، والأرجح أن هذا التيار التغريبي قد بدأ منذ حملة نابوليون، وقد تبنى هذا التيار التغريبي مفكرون من أمثال مثل لطفي السيد وقاسم أمين واحمد فتحي زغلول، وكذلك طه حسين، " غير أن هذه الموجة الغربية من القيم والأفكار والنظم لم تنغرس في التربة العربية الإسلامية ولم تتجذر فيها بقوة، بل ظلت طافية على السطح ومنحصرة في أفراد ومجموعات صغيرة من المثقفين ولم تتحد مع الإسلام في اندماج عضوي"[٢] . وربما يكون هذا التيار الليبرالي وما يحمله من أفكار معاصرة من التيارات المهمة التي كانت تهدد التيار التوفيقي وتنذر بتحديث المجتمع وفق الصيغة الغربية، الا أن هذا التيار لم يلق النجاح الذي كان ينتظر منه، فهو مثلاً لم يستطع تحقيق ولو جزء يسير من الانجازات العلمانية التي حققتها العلمانية الكمالية في تركيا، ومع أن العوامل الداخلية لعبت دوراً مهماً في إجهاض وتقويض هذا التيار، الا أن عدم جدية الانكليز في تحقيق أي تقدم في هذا التيار هو الذي أضعفه، علاوة على أن هذا التيار شهد انحساراً واضحاً حتى في أوروبا نفسها، فقد تراجع التيار الديموقراطي الليبرالي في وسط

---

(١) الجابري، **إشكاليات الفكر العربي المعاصر** ، ص ١٦.

(٢) الأنصاري، محمد جابر، **تحولات الفكر والسياسة بمصر ومحيطها العربي**، مركز الأهرام للترجمة والنشر،مصر،٢٠٠٣ ،ص ٨٧.

أوروبا وشرقها، وظل ازدهاره محصوراً في منطقة أوروبا الغربية وأمريكا الشمالية، أي في الإقليم الأصلي الذي نشأ فيه،" ثم تفاقمت الأزمة بوصول الفاشية و النازية الى الحكم في وسط أوروبا مما أثار الشك في سلامة نظامه السياسي الديموقراطي" [١]، و علينا التنويه ان "مسالة تأصيل الديموقراطية ستكون مرتبطة ارتباطاً وثيقاً بمسالة نضج مؤسسة الدولة الوطنية"[٢] وهذا بالطبع متأتي من طبيعة الصعوبات التي تترافق مع نقل النماذج السياسية والاجتماعية خارج المجال الحيوي الذي انبثقت منه،علاوة على إغفال الليبرالية المصرية"أمر المعضلة الاجتماعية و قصورها في استبصار التناقضات الاجتماعية"[٣] كل هذا أدى الى تعزيز النهج التوفيقي، وساهم رفض المجتمع الحديث للنقيض الآخر السلفي الى تسيد التوفيقية الجامعة بين الموروث الحضاري الإسلامي والحضارة الغربية .

ب ~~ا~~التوفيقية بوصفها منهجاً

إن مفهوم التوفيقية الذي استعمله الأنصاري في تحليل الظاهرة الفكرية والأيدولوجية في الحضارة العربية يبدو أنه حقق جدوى كبيرة في استجلاء هذه الظاهرة وتفسير تجلياتها وظهورها وتطورها عبر حقب التاريخ، وضمن هذا المنظور يعاود الأنصاري دراسة الظاهرة السياسية من منظور التوفيقية الكفؤة، فهو يرى ان مبدأ التوفيقية يشكل منهجاً بحثياً أصيلاً من داخل صيرورة الحضارة العربية الإسلامية، واليوم فإن " الفكر العربي قد تمت دراسته في ضوء منهجيات ماركسية ووضعية عربية، فمن الإنصاف أن يدرس في ضوء ظاهرة متأصلة فيه ومستمدة من توفيقية

---

(١) الأنصاري، **الفكر العربي وصراع الأضداد** ، ص ٧٢.

(٢) الأنصاري ، محمد جابر، **العرب و السياسة: أين الخلل**، ص ٨٠.

(٣) المرجع السابق ،ص ٤٧٤- ٤٧٥.

كلاسيكية متعددة الأبعاد في الفكر الكلامي والفقهي والفلسفي وفي الكينونة الحضارية العربية والإسلامية بعامة"(١).

لقد قام الأنصاري بربط التيارات السياسية المعاصرة بجذورها التوفيقية الدينية والتي سبق الحديث عنها، والمتمثلة بالتيار الإصلاحي (محمد عبده– الكواكبي)، ويربطه بالاتجاه القومي – الاشتراكي الوسطي والمتمثل بـ (البعث– الناصرية)، وهكذا يعود الأنصاري مرة أخرى الى مفكري عصر النهضة من اجل التنقيب عن الجذور القومية للناصرية والبعث في فكر محمد عبده، وكذلك البحث عن أصول الشعار الأشهر للحركة القومية الحديثة (وحدة –حرية –اشتراكية) في فكر الكواكبي،حيث وجد في"فكر الكواكبي التطور السياسي – الاجتماعي لذلك المفهوم، و همزة الوصل الجامعة بين المدرستين"(٢) .

ج– جذور الوحدة والحرية والاشتراكية في فكر الكواكبي:

لا يمكن العثور على حبكة تجتمع عندها هذه المتناقضات الثلاث (الوحدة، الاشتراكية، الحرية) الا في فكر الكواكبي، فكل مكون من مكونات هذا الشعار تحيل الى تيار فكري مستقل ومرجعية سياسية مختلفة، ولقد أوضح الجابري أن شعار الحرية هو شعار ليبرالي رأسمالي، كما أن شعار الاشتراكية يحيلنا الى الفكر الماركسي والثورة الشيوعية، ومفهوم الوحدة في جوهره يتقاطع مع مفهوم الحرية أيضا، ويرى الأنصاري "إن الثنائيات و التناقضات موجودة في المجتمع والحياة و لا

---

(١) الأنصاري، محمد جابر، **التأزم العربي في الفكر والواقع (حوارية)**، مؤسسة عبد الحميد شومان، عمان، ١٩٩٨،ص ١٨.

(٢) الأنصاري، **الفكر العربي وصراع الأضداد**، ، ص ٣٨٦.

يمكن القفز عليها تلقائياً بطبيعة الحال ...ولا توجد حلول سحرية لا في شعار الوحدة العربية و لا في شعار الديمقراطية بمفرده، و لا في شعار الاسلام هو الحل"[١].

يرى الأنصاري أن فكر الكواكبي يمثل منطقة تقاطع لعدة تيارات واتجاهات، فهو أولاً " علم من أعلام مدرسة الإصلاح الديني التوفيقي، ينتمي اليها فكرياً بحكم التزامه بمبدأ التوفيق بين الإيمان والعقل، وبين الإسلام والحضارة الحديثة "[٢]، كما أن الكواكبي يمثل " امتداداً لتيار الإحياء الثقافي العربي ذي الطابع القومي، وهو التيار الذي نجد بذوره لدى المعلم بطرس البستاني(١٨١٩-١٨٩٣)، ونلمس روحه المتأججة الثائرة في القصائد القومية لإبراهيم اليازجي(١٨٤٧-١٩٠٦) "[٣] ، والكواكبي ينتمي الى طبقة المناضلين القوميين الثائرين على الحكم التركي، وأخيراً، فإن الكواكبي كان له صلات مهمة بالاتجاه الاشتراكي ذي الطابع الثوري، ولكن الباحثين لم يعطوا هذا الجانب حقه من الدراسة، حيث اجمعوا على الدور الريادي لفرح انطون وشبلي الشميل، مع إغفال إسهامات الكواكبي المبكرة في هذا السياق.

ولم يقف الكواكبي عند مفهوم الحرية الفردية، بل إنه تنبه الى أهمية العدالة الاجتماعية في وقت مبكر وطرحها من وجهة نظر اشتراكية محددة المعالم منذ العام ١٩٠٠، وذلك من خلال كتابه طبائع الاستبداد، هذه هي الجذور الحقيقية للاتجاه الديمقراطي الاشتراكي في الفكر العربي المعاصر. وقد أنتج الكواكبي نصوصاً ممتازة استطاعت أن تربط ربطاً ناضجاً بين أفكار العدل والمساواة المتأصلة في العروبة والإسلام وبين الأفكار الاشتراكية الحديثة. لم يكتف الكواكبي بنقل الأفكار

---

(١) الأنصاري، محمد جابر، **انتحار المثقفين العرب**، ص٢٥٥.

(٢) الأنصاري، **الفكر العربي وصراع الأضداد**، ، ص ٣٨٦.

(٣) المرجع السابق، ص ٣٨٦.

الاشتراكية نقلاً الياً كما فعل أنطون وشميل، بل إنه قام بتعريب الاشتراكية عندما اوجد لها جذوراً عربيةً إسلامية دون تعسف أو إسراف في التأويل(١).

يتلخص نهج الكواكبي التوفيقي في تناول " الفكرة الجديدة ليثبت جدارتها بمعيار العقل والتمدن الحديث، ثم يبحث عن جذور لها في ناحيتين جوهريتين من حياة الأمة، التراث الديني في أصوله، والطبيعة القومية في صفائها وأصالتها "(٢). فهو عندما يطرح مفهوم الاشتراكية الجماعية المنظمة في البيئة العربية المسلمة، فإنه يطرحه على الشكل التالي: لو بادر المسلمون الى تطبيق روح الإسلام في مجتمعاتهم، فإنهمَ سيؤمنون الفقر، وسوف يحيون في ظل نظام اشتراكي يتفوق على كافة الأنظمة الاشتراكية الحديثة، ويضيف إن كافة المسميات الاشتراكية مثل كومون وفينان ونيهلست وسوسيالست وغيرها من التنظيمات الاشتراكية المجتمعية لا ترقى الى نظام التساوي المقرر في الدين الإسلامي، ثم ينتقل لإثباتها في العروبة بعد أن أثبتها في الإسلام، حيث يقول إن الاشتراكية " متأصلة في العروبة طبيعة ونشأة، لأن العرب هم أقدم الأمم أتباعاً لأصول تساوي الحقوق وتقارب المراتب في الهيئة الاجتماعية، لا بل العرب تحديداً هم أهدى الناس لأصول المعيشة الاشتراكية " (٣)

ولم يتوقف الكواكبي عند هذه المبادئ العامة في تحديد منهجه التأصيلي لفكرة الاشتراكية والبحث لها عن أصول عربية إسلامية، بل إننا نراه يذهب الى المقارنة التفصيلية بين النظم الاشتراكية الحديثة والنظم المشابهة في الحضارة العربية الإسلامية، حيث يرى بأن الإسلام لم يفسح المجال أمام تنامي ظاهرة الإقطاع، بل إنه جعل الأرض الزراعية ملكاً عاماً للجميع ينتفع منه العاملون فيه فقط، حيث مقولة (الأرض لمن يزرعها)، كما أن الإسلام وضع ضوابط وقيود عديدة لتراكم رأس المال،

(١) الأنصاري، **الفكر العربي وصراع الأضداد** ، ص ٣٨٩-٣٩١.

(٢) المرجع السابق ، ص ٣٩٠.

(٣) الكواكبي ،عبدالرحمن، **أم القرى** ، ط١، المكتبة التجارية،القاهرة،١٩٣١ ، ص ١٩٦.

واوجد منافذ عديدة لتصريفه، ومنع احتكاره، وحث على بذله في منفعة الناس، ويرى الكواكبي أن تكديس الرساميل هو الذي يخلق طبقة السادة وطبقة العبيد(١).

ويرصد الأنصاري اتجاهاً علمانياً في فكر الكواكبي، وان كان في طور جنيني، فيلاحظ انه دعا لتقليص نفوذ رجال الدين في السياسة والمجتمع، وذلك لتحول رجال الدين الى أعوان ومبررين للحكومات المستبدة، كما أنه دعا بكل جرأة الى الفصل بين الخلافة والحكومة، وذهب الى أن الخلافة يجب أن تبقى خلافة رمزية روحية فقط، ويجب أن تكون بيد العرب (لا بيد الأتراك)(٢)، وأن لا تتدخل هذه الخلافة في عمل الحكومات، وسوف نرى أن هذه الفكرة ستتبلور بعد ربع قرن على هيئة مشروع سياسي منضج يقدمه علي عبد الرازق في كتابه المثير (الإسلام وأصول الحكم) والذي جعل من الحكم شأناً دنيوياً بحت مفصول عن الدين، ويتضح نزوعه القومي الممزوج بالعلمنة من خلال إعادة الاعتبار للمسيحيين العرب ودعوتهم للانخراط في مشروع النهضة العربية بوصفهم ناطقين بالضاد، وقد لاقت هذه الدعوة صدىً طيباً عند انطون سعادة، حيث يورد عبارة الكواكبي هذه الخاصة بالمسيحيين في كتابه (الإسلام في رسالتيه) ويمدحها ويعتبر الكواكبي مثالاً على من عرف معنى الإسلام الصحيح من المحمديين.

لقد استطاع الكواكبي، وفي وقت مبكر، أي في بدايات القرن العشرين، التمييز الواعي بين القومية العربية والدعوة العامة للنهوض الإسلامي، ويرى الباحث عبد الرحمن البزاز أن الكواكبي قد

---

(١) الأنصاري **الفكر العربي وصراع الأضداد** ، ص٣٩١-٣٩٢.

(٢) الكواكبي، **أم القرى**، ص ٢٠٧-٢٠٨.

أسهم في تشجيع العرب المسلمين الى الانخراط في النشاط القومي، أسوة بإخوانهم العرب المسيحيين الذين سبقوهم في النشاط القومي العروبي[١]

استناداً الى المعطيات السابقة فإن النزوع القومي التحرري الاشتراكي الوحدوي الذي نما وتطور بعد الحرب العالمية الثانية، وتبلور الى أحزاب، هو وثيق الصلة بعصر النهضة الإصلاحي، بل هو الامتداد الطبيعي له بعد أن بدأ العرب يعون ذاتهم بوصفها ذاتاً عربية فريدة متميزة، وغير قابلة للإدماج مع غيرها من الأمم تحت أي مسمى.

كل الأفكار السابقة التي طرحت حول منهج الكواكبي تعضد وجهة النظر التي اشُير اليها، والمتمثلة بأن حبكة مهمة اجتمعت عندها كافة العناصر التي ستدخل لاحقاً في التركيبة التوفيقية المعاصرة للمشروع النهضوي القومي، كما أن الروابط القوية بين المشروع القومي ومشروع الإصلاح الديني لن تتضح الا في فكر الكواكبي، ويمكن القول إنه كان المفصل القوي الذي ربط بين عهدين، "حيث أن الوحدة و الاشتراكية قد طرحها توظيفاً في صيغ متصالحة مع التراث و متلائمة مع العصر في أن واحد"[٢]

كما يرصد الأنصاري ارتباط الفكر القومي بظاهرة المستبد العادل، وهي ظاهرة قائمة على استبعاد الجماهير من المشاركة الحقيقية في صنع القرارات، وهذه الظاهرة لها جذور في فكر محمد عبده الذي رأى أن " الغوغاء عون الغاشم وهم يد الضال"[٣]، ولذا ظل عبد الناصر – على سبيل المثال– يعمل على تعبئة الجماهير وينطق بإسمها، ولكنه لم يكن ديموقراطياً فيما يخص مشاركتها في صناعة القرار، لقد كان مستبداً عادلاً وفق المواصفات التي حددها الإمام.

---

(١) عبد الرحمن البزاز، **بحوث في القومية العربية**، معهد الدراسات العربية،القاهرة،١٩٦٤ ، ص ٣٧٩.

(٢) عبد الملك، انور،**المجتمع المصري و الجيش**، دار الطليعة،بيروت،١٩٧٤ ،ص٢١٤.

(٣) عبد الرحمن البزاز، **بحوث في القومية العربية** ، ص ٣٦٨.

وقد يظهر بان جامعة الدول العربية كانت هي البديل عن الجامعة الإسلامية، وهذا مؤشر مهم على أن التوجهات القومية هي التي تسيدت الساحة بعد الحرب الثانية، وأن الفكر القومي قد ال اليه أخيراً الإرث النهضوي الإصلاحي، وهذا يستتبع بالضرورة أن الفكر القومي سوف يرث النزوع التوفيقي الذي طبع المرحلة الإصلاحية ، ويشير أنور عبدالملك أن عبدالناصر قد قرأ كتب الكواكبي و كان "اكبر ناقد للأوتوقراطية باسم المبادئ الديموقراطية"[١]

ويقدّر للأنصاري أنه استطاع أن يربط ربطاً معرفياً منهجياً بين عصر الإصلاح الديني الذي تبلور في بدايات القرن العشرين وعصر المد القومي الذي تعزز بعد الحرب العالمية الثانية، وهو يؤكد في أغلب مؤلفاته على هذه الحقيقة، وخير مثال يسوقه على هذه الفكرة المركزية هو مثال ثورة يوليو ١٩٥٢المتوّجة بالمشروع الناصري، ويقرر بوثوقية عالية " أن النهج التوفيقي بما له من تأثير عميق على العقل العربي والمجتمع العربي، هو المسؤول أصلاً عن توليد المشروع الناصري الذي استمد أسس تفكيره من تيارات توفيقية أساسية منذ مطلع النهضة، أمدته بالصيغ الفكرية التصالحية التي استعان بها نظرياً على وقف عملية الجدل الاجتماعي ومنع تحت تسويغها وتبريرها أية مواجهة جدلية بين الأضداد "[٢] .

ويبدو أن الناصرية – وبسبب استنادها المرجعي الى الإصلاحية الدينية– لم تبلور لنفسها نظرية خاصة بها، ولم تبادر الى جمع جماهيرها حول عقيدة معينة واتبعت في الأغلب الأسلوب التجريبي، أي أسلوب التجربة والخطأ، وقد أدى هذا الأسلوب الى انجازات لا يستهان بها على ارض الواقع، ولكنه كان على المستوى الإستراتيجي كارثة كبرى على الناصرية وعلى الشعب المصري، فقد

---

(١) عبد الملك، انور،**المجتمع المصري و الجيش** ، ص٢١٢.

(٢) الأنصاري ، **تحولات الفكر والسياسة بمصر ومحيطها العربي**، ص ٢٤٥.

كشفت هزيمة حزيران الكارثية أن " مواجهة المستقبل العربي بغير نظرية، حماقة خرقاء، فقد كنا صادفنا النجاح الذي تصادفه التجربة أحياناً، فأغرانا نجاحنا العرضي بالإصرار على عدم الالتزام العقائدي، والهانا عن المخاطر التي كانت تنتظر مسيرتنا، فإذا بنا نتبين في أسوأ الظروف ملائمة للتراجع، انه كان نجاحا مؤقتاً ومحدوداً، وان الحساب الختامي للمسيرة غير العقائدية كان خسارة فادحة"[١]. هنا يتفق سيف الدولة في أطروحاته مع أطروحات الأنصاري بان منهجية الناصرية قد عانت من قصور أساسي ومزمن، وهو عدم بلورتها أية نظرية خاصة بها،بل أن عبدالناصر" اخذ ينتقل من مرحلة الى أخرى بأسلوب اختياري هو أسلوب التجربة و الخطأ"[٢] وهذا يكافئ القول أن الناصرية لم تشكل حزب سياسي ينظم الجماهير العربية والمصرية التي شكلت جماهير عريضة لم تحظ بها أية حركة تحرر عربي في العصر الحديث، وقد أدى هذا القصور الى انهيار الناصرية وتلاشي تأثيرها بعد أن توارى الزعيم اثر موته المبكر والفجائي.

إن منهج التوفيقية الذي اقترحه الأنصاري لمقاربة صيرورة النهضة العربية في العصر الحديث والمعاصر يفسر لنا أيضا حالة اللاحسم التي ظلت تهيمن على الحياة السياسية والاجتماعية في الوطن العربي، وحالة اللاحسم هذه كانت أوضح ما تكون في مصر، وقد جادل الأنصاري أن الناصرية مثلاً قد انبثقت بشكل أساسي لتكريس حالة اللاحسم والحفاظ عليها، وبالرغم من أن بوادر الحسم قد بدأت تظهر في منتصف الستينيات بعد تأزم مسيرة الثورة ثورة يوليو، حيث كان هناك " جناح يساري يتأهب لمعركة التغيير الحاسم، وجناح يميني يسعى لعرقلة هذا التغيير "، ولكن الطابع التوفيقي المتجذر للناصرية لم يسمح بهذا الحسم، وقد بات واضحاً أن " المشروع الناصري نقل توفيقية النهضة بين

---

(١) سيف الدولة، عصمت، **نظرية الثورة العربية**، دار الفكر، بيروت، ص ٧.

(٢) الأنصاري، **الفكر العربي وصراع الأضداد**، ، ص ٥٧٧.

الإسلام والحداثة (التي أسستها مدرسة محمد عبده) الى درجة أكثر تقدماً، اجتماعياً وحضارياً وفكرياً، لكنه لم يخرج عليها ولم يتجاوزها نوعياً "[١] .

د- المرجعيات الطبقية للتوفيقية

من غير الممكن إغفال المرجعيات الطبقية في أية ظاهرة، وهذا بالطبع ينطبق بشكل أكبر على الظواهر السياسية، ويذهب الأنصاري الى أن الطبقة المتوسطة المستجدة هي المعنية بشكل خاص في تبني المشروع التوفيقي، ولأن هذه الطبقة تقع في وسط النسيج الاجتماعي، فإن التمزق والانشطار سيؤدي الى انهيار هذه الطبقة ورجوعها الى درك الطبقات الفقيرة التي صعدت منها، وهذا ربما يجعل هذه الطبقة معنية أكثر من غيرها في " تحقيق التوازن والتوسط في الجدلية الاجتماعية بين النقائض الاستقطابية "[٢].

وقد حملت هذه البرجوازية الصغيرة مشروع التحرر من الاستعمار الغربي، وحملت على عاتقها مهمة تأسيس الدولة القومية الحديثة، وفي الوقت الذي كانت تحارب الغرب بوصفه مستعمراً، "كانت تأخذ حضارة الغرب لبناء مشروعها الصاعد، وهذه المسالة أيضا قادت هذه الطبقة الى صيغة توفيقية مع الحضارة الغربية، ويلاحظ الأنصاري أن التوفيقية ظلت تقوم على الجمع بين النقائض، " دون الدمج والصهر بينهما في كيان عضوي يلغي وجود الطرفين، وسوف تطبع هذه الطبقة عصرها بطابعها الخاص وبثقافتها وقيمها القائمة على التوفيق الحذر، كما إنها ستنتج الكوادر البشرية التي ستقود المرحلة ثقافياً وفكرياً، ولقد قامت هذه الطبقة بإنتاج رمزها الذي يعبر عن كل ملامحها وطموحاتها ورؤاها للمستقبل، وقد تجلى هذا الرمز بالشيخ محمد عبده، الذي مثل هذه الطبقة تمثيلا

---

(١) الأنصاري، **تحولات الفكر والسياسة بمصر ومحيطها العربي،** ص ٢٣٩.

(٢) المرجع السابق ، ص ١٣٨.

ممتازاً، ولم تكتف هذه البرجوازية الصغيرة بوضع بصماتها على الحاضر، بل أنها صاغت مشروعها الكبير في إعادة إنتاج التاريخ العربي الإسلامي وفق قيمها ورؤاها، وقد ذهب احد الكتاب الإسلاميين للقول " لو كان عمر حيا اليوم لنذر نفسه لتوسيع الطبقة الوسطى"[(١)]، وهذا يوضح بجلاء طموحات هذه الطبقة في امتلاك الماضي والحاضر كمبادأة أولية للسيطرة على المستقبل.

ولقد عمدت هذه الطبقة بالإضافة الى صياغة مشروعها الحضاري، الى صياغة رمزها على هيئة المخلص المنتظر، ولأن أنموذجها الخاص بالمخلص المنتظر كان محدداً وواقعياً ومبنياً وفق أسس متينة، فإنه لم يتأخر في الظهور، فلم تمض عقدين أو ثلاثة حتى برز أنموذج عبد الناصر حاملاً كل السمات التي رسمها مثقفو هذه الطبقة منذ بدايات القرن العشرين. وهذا النموذج كما أسلفنا كان يحمل سمات المستبد العادل، وقد ظهرت كتابات عديدة في مصر تصب كلها في استعجال ظهور الأنموذج، كان أوضحها كتابات الزيات في مجلة الرسالة ، فقد كتب يقول" اللهم إنا نسالك الراعي الذي يطرد الذئب، والنظام الذي يجمع الحب،و الدليل الذي يحمل المصباح،و القائد الذي يرفع العلم و الأستاذ الذي يعلمنا أن نصنع الإبرة و المدفع"[(٢)]

ويستنتج الأنصاري عنصراً مشتركاً بين كافة المشاريع القومية التي نشأت في الفكر العربي المعاصر، وهو العنصر الرومانسي الذي نجده حاضراً في التجارب الثلاث الكبرى، الناصرية، والقومي السوري، والبعث، وقد أدى هذا الطابع الرومانسي الى رفض كل دولة وطنية، ويورد الأنصاري في كتابه " العرب والسياسة..أين الخلل؟ " مقولة بالغة الأهمية للكاتب السوري عماد فوزي شعيبي نوردها كاملة لأهميتها في نقد النزعة الرومانسية التوفيقية، حيث يقول " هذه الرومانسية القومية انطلقت من

---

(١) الأنصاري، **تحولات الفكر والسياسة بمصر ومحيطها العربي** ، ص ١٣٩.

(٢) الأنصاري، **الفكر العربي وصراع الأضداد**، ، ص ٥٣٦.

رفض كل دولة وطنية، وأذابت الوطني في مفهوم العروبة التراثي والوجداني، وركبت تحليلات اقتصادية تدل على عدم نجاعة الوطني بمعزل عن القومي، ونسيت أن تلتفت الى أن الوطني في غياب القومي ضرورة ملحة، وانه من الغباء انتظار ما هو قومي حتى نبني أوطاننا بشكل قومي وجمعي... ونتيجة لذلك أصبح مفهوم الوطن مفهوما ضائعا بين عدم التعين المعرفي وبين الهوية القومية المختلسة "(١).

علينا أن نربط هذا الرأي المهم –الذي يتبناه الأنصاري ويقتبسه– بالتحليل التاريخي للأنصاري حول صيرورة تشكل الدولة في التاريخ العربي، حيث يرى بان هناك عوامل داخلية كانت تفت على الدوام في عضد الدولة داخل الحضارة العربية الإسلامية، حتى في الحالات التي لم يكن هناك عوامل خارجية تعمل على تجزئتهم، وهذه العوامل الداخلية يوجزها الأنصاري ب " تعددية البنى المجتمعية الداخلة في النسيج الاجتماعي البشري الاقتصادي العام للمنطقة العربية، والذي كان بطبيعته نسيجاً مركباً وتراكمياً على مدى عصور طويلة، وعرضه مستمرة للغزوات الرعوية من داخلية عربية وخارجية أعجمية، الأمر الذي لم يتح للجسم العربي، وللنسيج العربي الواحد تلك العزلة السعيدة لفترة من التاريخ ينصهر في بوتقة عضوية واحدة ويذوب بناه المتعددة بصفة مستقرة في بنيته الموحدة الشاملة، كما أتيح للشعب الياباني، على سبيل المثال في عزلته الجغرافية لمدى عصور، حيث نجد اليابان الحديثة جسماً قومياً منصهراً بشكل عضوي الى حد كبير إذا قارناه بتعددياتنا المجتمعية العربية "(٢)

وهكذا يرى الأنصاري أن العرب لم تتح لهم فرصة لتشكيل الدولة بشروطها الكاملة والضرورية، ولم يعرفوا سوى إشكال متعددة من السلطات والحكومات غير العابرة للعصور، حيث أن الدولة هي

---

(١) الأنصاري، محمد جابر، **العرب والسياسة. أين الخلل**، ص ١٣٧.

(٢) المرجع السابق ، ص ١٤٥.

الأقدر على البقاء والصمود في التاريخ. ويعزى هذا الضعف في تركيب الدولة الى البراري الشاسعة والصحاري التي ظلت تفصل الحواضر العربية عن بعضها وتعمل على إضعاف جسم الدولة الناشئة في كل العصور، ومن المعلوم أن الدولة كانت تقوم على القيادات الحضرية المدعومة من قبل القوى القبلية الضاربة في البادية، وفي اللحظات التاريخية التي تتعرض العلاقة بين القيادات والقواعد الى التأزم، فإن هذا كان كفيلاً بتقويض بنية الدولة[١]. كل هذا يدفع الأنصاري للاعتقاد بان البنى الخاصة بهيكلية الدولة كانت ولا تزال بنى ضعيفة وهشة ولا تستطيع الصمود أمام المحن والأزمات، وهذا ربما يقود الى الاستنتاج أن الدولة الوطنية (القطرية) تعد مرحلة ضرورية ولازمة في التأسيس الاجتماعي والسياسي للدولة قبل التفكير في إنشاء الكيانات الوحدوية الإقليمية والكاملة. وضمن هذا المنطلق تصبح النزعة الرومانسية عاملاً معوقاً في التأسيس للدولة بسبب نزوعها الوحدوي الشامل غير المتعين.

٢- التوفيقية في التجربة الناصرية:

التجربة الناصرية كانت الأنضج والأعمق تأثيراً في الحراك السياسي العربي، وقد اكتسبت خصوصيتها من جملة من العوامل، لعل أهمها هو الوزن النوعي لمصر في العالم العربي، وعلى مستوى العالم، وهذا أدى الى امتداد التجربة الناصرية في الوطن العربي، وإذا ما أضفنا الى ذلك نجاحها في مصر، فإننا سندرك أهمية هذه التجربة وعمقها القومي.

---

(١) الأنصاري، **العرب والسياسة. أين الخلل** ، ص ١٤٠- ١٤١.

أ –توفيقية ما قبل الناصرية

يقدم الأنصاري توصيفاً مسهباً للواقع الفكري والسياسي الذي سبق انبثاق الثورة الناصرية، وهو واقع كما شخصه تحكمه التناقضات، كان هناك صراع بين النظام القائم وقوى المعارضة التي ستتبلور لاحقاً الى ثورة، وهذه الثورة " أخذت تنقسم بصورة متفاقمة فيما بينها الى شق ديني سلفي (حركة الإخوان المسلمين بجماهيرها الشعبية الفقيرة المتدينة) وشق عصري تحديثي اقرب الى العلمانية واليسار(الماركسيون، يسار الوفد، الإسلاميون المتحررون، المثقفون العصريون بعامة، العمال الصناعيون، والرأسمالية المتنورة الطامحة لخلق مصر صناعية حديثة)"[١] . يرى الأنصاري أن كتاب المعذبون في الأرض الذي أصدره طه حسين في العام ١٩٤٩ يعد " مرثية تاريخية للفكرة – الحكم: فكرة مصر الليبرالية المتوسطية المستغربة الطامحة لمطابقة هويتها الوطنية الحضارية الأصلية مع الشخصية الحضارية الأوروبية "[٢]، علما بان طه حسين كان من اشد المتحمسين والمروجين للمشروع الليبرالي الغربي الذي انبثق بعد معاهدة ١٩٣٦ بين مصر وبريطانيا. وكانت له جذور تأسيسية في دستور عام ١٩٢٣، ولكن المشروع الليبرالي في مصر كان مقطوع الصلة بالواقع الاجتماعي المصري، ولم يبذل أي جهد في حل المتناقضات التي يفرزها التطبيق الليبرالي في مجتمع مثل المجتمع المصري، حتى الليبرالية في المركز الغربي الأوروبي كانت حذرة في التعامل مع الواقع الاجتماعي، ولربما وجدت الرأسمالية الغربية نفسها مضطرة الى تقديم تنازلات اشتراكية تحت ضغط عوامل اجتماعية، وهذا يدل على وعي ورغبة بالتكيف مع الواقع الاجتماعي.

---

(١) الأنصاري **الفكر العربي وصراع الأضداد** ، ص ٤٧٢.

(٢) المرجع السابق ، ص ٤٧٣.

وجاء كتاب المفكر المصري عبد الرحمن بدوي الزمان الوجودي، ليتزامن مع بروز الوجودية السارترية، والتي كان لها دور مهم في ميدان المقاومة ضد النازية، ويمكن القول أن الوجودية كان لها صلة وثيقة بالنزعة التوفيقية، باعتبار أن الوجودية عدت على الدوام حبكة تلتقي عندها نزعات فلسفية متعددة، فمن جهة كانت الوجودية ذات نزوع إنساني متميز، كما إنها تميزت بنزوع فينومونولوجي أورثه هوسرل، وكان هيدجر هو الذي أرسى دعائم المذهب الوجودي بوحي من الضياع والتمزق الروحي الذي أصاب الإنسان الأوروبي بسبب الحرب العالمية[١] ،ويرى الأنصاري أن لأفكار التوفيقية بدأت في الظهور في الساحة المصرية بعد ثورة يوليو، والتي سيكون لها اكبر الأثر في بلورة المشروع الناصري وفق الصيغة التوفيقية.

وجاء كتاب " التعادلية " لتوفيق الحكيم ليعبر عن هذه التوفيقية المطلوبة،على الرغم من "أن مفهوم التعددية يختلف عن مفهوم التوفيقية، كما يختلف عن مفهوم المساواة"[٢] ويعاود الحكيم في هذا الكتاب التعبير عن النزعة التوفيقية المتجذرة في الفكر العربي بلغة عصرية جديدة، ويعمد الى تطعيمها بالفكر الجدلي، والهدف في النهاية هو الوصول الى التوازن والانسجام بعيداً عن الصراع والحسم، ومن اجل ضمان عدم تغلب قوة على قوة أخرى، تدعو تعادلية الحكيم الى " نهوض الحداثة في وجه التراث، وإحياء التراث في وجه الحداثة، دون تغليب طرف على حساب الآخر"، والدعوة الى الاعتراف بالرأسمالية الوطنية الى جانب الطبقة العاملة، والدعوة الى الحياد الايجابي بين المعسكرين الشيوعي والرأسمالي [٣] وفي هذا الإطار أيضاً "هنا أيضاً يفاجئنا اليات

(١) الأنصاري، **الفكر العربي صراع الأضداد** ، ص ٤٩٤.

(٢) جلال، **الواقعية الجديدة في الفكر العربي**، ص١٠٧.

(٣) الأنصاري، **الفكر العربي صراع الأضداد** ، ص ٤٩١ .

بطرافة فكره و ارهاصه بمولد(الرجل التاريخي)"[١] لم تحد الثورة المصرية عن هذا المنهج، وكانت المواقف الوسطية هي الغالبة في مسيرتها، لقد ظلت وفية لوسطيتها تجاه " صراع المتناقضات والأضداد في الداخل والخارج بين : (الإسلام والحضارة الغربية، الإخوان والشيوعية، الرأسمالية والاشتراكية، القومية والطبقية، المعسكر الغربي والمعسكر الشرقي) "[٢]، وعندما زار الفيلسوف جان بول سارتر مصر قبيل نكسة حزيران أبدى ملاحظة في غاية الأهمية حول التجربة الناصرية وطابعها التوفيقي حيث قال " نادراً ما رأيت مثل هذا الحذر، ومثل هذا الاهتمام بالتوفيق بين كل المصالح التي تتعارض في كثير من الأحيان " [٣]

لقد شخصّ محمد عابد الجابري في إحدى المحاضرات التي القاها في القاهرة في ذكرى ثورة ٢٣ يوليو شيئاً شبيهاً لما شخصه الفيلسوف سارتر، حيث بادر الى تحليل الشعار الشهير (الوحدة، الاشتراكية، الحرية) تحليلاً معمقاً للكشف عن التناقضات التي يتضمنها هذا الشعار، وقد سبق القول أن هذه التناقضات كانت موجودة في الساحة المصرية قبل ثورة يوليو، وقد جاءت ثورة يوليو كمعبر عن حالة التناقض هذه دون الانخراط في الحسم،" وذلك ما يبرر في تقديرنا، تفسير الناصرية في التحليل النهائي على أنها مشروع توفيقي كبير و متجدد"[٤] وهذا عائد الى طبيعتها التوفيقية التي رافقتها منذ البدء، يقول الجابري " إن العلاقة بين الوحدة والاشتراكية والحرية هي من العلاقات المتنافرة والمتدافعة، الوحدة تقتضي إعطاء الأولوية للحشد الجماهيري والائتلاف السياسي والتوفيق البراغماتي، وبالتالي تأجيل الصراع الطبقي ولجمه، والذي يعتبر

---

(١) الأنصاري، محمد جابر، **انتحار المثقفين العرب**، ،ص١٧٧.

(٢) المرجع السابق ، ص٤٩٢ .

(٣) وهبه، مراد ، **مقالات فلسفية و سياسية**، دار المعارف القاهرة،١٩٧٠، ص ٢٧٩.

(٤) الأنصاري، **تحولات الفكر و السياسة بمصر و محيطها العربي**، ص٢٤٣.

الطريق الوحيد نحو الاشتراكية، تماماً مثلما يقتضي إعطاء الأولوية في الاشتراكية التركيز على الصراع الطبقي وتأجيجه ودفعه الى أقصى حدوده، وبالتالي تأجيل الانخراط في طريق الوحدة، أما شعار الوحدة، فقد كان موقعه ملتبساً تماماً، هل الحرية مع الاشتراكية أم مع الوحدة، أم معهما معاً، أم قبلهما، أم بعدهما " (١).

وفي حديث لعبد الناصر، بادر فيه الى تلخيص نظامه الفكري وما ينطوي عليه من ازدواجية بالقول " لقد قرأت ماركس وأنجلز وستالين، وقرأت عن الإسلام من أيام محمد حتى الآن، هناك أشياء تعجبني في الشيوعية كالتخطيط مثلا، لكني لا اعتقد في المادية المطلقة، إننا نعطي اهتماماً كبيراً للجانب الروحي، إنني لا استطيع القول بوجود الله مثلاً عن طريق المادية، لكني موقن عن طريق الروحية بوجود الله، إنني أحب أن تعمل المادية مع الروحية، وهذا هو نظامنا "(٢).

وهذا يؤشر بشكل لا لبس فيه أن الناصرية لم تحتو قط على نسق فكري متسق، بل كانت هجيناً عفوياً من الأفكار المتبناة بفعل قرارات شخصية وظروف تاريخية متقلبة. يتفق مع استناد الأنصاري "للإطار التاريخي و المعلومات التاريخية و مع اقتباساته العديدة من الروايات الأدبية بل و الشعر"(٣) والمتتبع لمسيرة عبد الناصر يلاحظ أن فهمه للدين ممزوج بنزعة براغماتية، وهنا أوضح ما يكون في كلامه عن الحج، حيث يقول " يجب أن تكون للحج قوة سياسية محضة ويجب أن تهرع الحجاجة العالم الى متابعة أنبائه، لا بوصفه مراسيم وتقاليد، وإنما بوصفه مؤتمراً سياسياً دورياً على قادة الدول أن ورجال الرأي"(٤).

---

(١) الجابري، **إشكاليات الفكر العربي المعاصر**، ص ١٦٠.

(٢) مراد وهبة، **مقالات فلسفية و سياسية** ، ص ٢٨٣.

(٣) جلال، **الواقعية الجديدة في الفكر العربي**، ص١٠٩.

(٤) عبد الناصر ،جمال ، **فلسفة الثورة**، بيت العرب للتوثيق العصري،١٩٩٦،القاهرة، ص ١١٣.

ب التوفيقية المترددة في الحالة الناصرية*

ظهرت في المسيرة الناصرية بوادر ملحوظة نحو نوع من الحسم، ولقد كان من الواضح أن هذا الحسم يسير باتجاه الحل الاشتراكي، حصل هذا ابتداء من العام ١٩٦٤، ففي هذا العام بدأ عبد الناصر انفتاحه العميق والواسع على الماركسية وأطلق للشيوعيين المحليين العنان للعمل في الساحة المصرية، وتعزز هذا النزوع الجذري الجديد بتوجيه ضربته الثانية للإخوان المسلمين في عام ١٩٦٥-١٩٦٦، ولكن هزيمة حزيران قوضت هذا التحول وقادت الناصرية مجدداً الى الحل التوفيقي، لان بنيتها المنهكة بفعل الهزيمة لم تكن مهيأة لانجاز هذا التحول الجذري، ومع أن النزوع الجذري قد عاود الظهور بعد امتصاص الصدمة المتأتية من الهزيمة، الا أن موت عبد الناصر قد أجهض عملية الحسم، والى إشعار آخر، وسوف يعاود المركب التوفيقي إنتاج نفسه من جديد في عصر السادات تحت مسمى جديد هو " دولة العلم والإيمان "، وهكذا تعاود التوفيقية لتتسيد الساحة الفكرية والسياسية والحضارية من جديد (١).

وكان أنور عبد الملك قد شخص ظاهرة اسماها شلل الجدل الاجتماعي في الحقبة الناصرية، لقد رفض الحكم العسكري أي حسم في الحياة الاجتماعية والايدولوجية والاقتصادية، واحتفظ بكافة الأضداد في صيغة توفيقية، وفرض هذه الصيغة بالقوة، واستمدت الناصرية شرعيتها التوفيقية من النزوع التوفيقي المتجذر في الحضارة العربية.

وهكذا وقف عبد الناصر مثل بطل تراجيدي حارساً لهذه التوفيقية لابساً قناعها، وظل يحمل في داخله كل عوامل التوتر،"يجمع ذلك كله في بوتقة واحدة،و هذا سر عظمته، و شعبيته و

---

*على الرغم من استخدام الأنصاري للفظ "اللاحسم" في كتاباته،فإن ما يتفق مع التحليل من ناحية معرفية هو لفظ التوفيقية المترددة.

(١) الأنصاري، **الفكر العربي صراع الأضداد**، ص ٥٨٢.

شخصيته الكارزماتية"[١]، و وصف أيضاً بأنه "كان الرجل ثائراً ومحافظاً، ولقد كان عنيفاً ومسالماً، ولقد كان مقدماً ومحجماً، ولقد كان محرراً ومستبداً، ولقد كان مؤمناً ومتسائلاً، ولقد كان مكملاً وناقضاً "[٢]، وعندما ترجل هذا البطل التراجيدي حارس التوفيقية العتيد، تكشفت التركة الثقيلة التي خلفها وراءه، أرض الاشتراكية العلمية وسماء الرسالات المقدسة دون ادنى رغبة في الحسم[٣] .استطاع نجيب محفوظ أن يحدس في سرده الروائي بالمال الذي ستؤول اليه التوفيقية الناصرية، فقد أورد حوارات في رواية ميرامار التي نشرت قبل النكسة بشهور، حيث أن احد أبطاله يتجرأ لكسر الثنائية القائمة (إخوان– شيوعيين) باقتراح بديل ثالث نعته بمفردة واحدة، هي " أمريكا "، ولم تمض سنوات بسيطة حتى قامت في عصر السادات ما عرف بدولة العلم والإيمان والتي كانت تحققاً لنبوءة نجيب محفوظ الروائية.

يمكن أن يُخلص اعتماداً على التحليل السابق الى أن ثورة ٢٣ يوليو لم تتصد بشكل ثوري لكل المهمات التي قامت من اجلها، بل إنها اتجهت الى مقاربة هذه المهمات بطريقة تطورية إصلاحية متحفظة، بل يمكن القول أنها جاءت في ظرف تاريخي كان ينذر بانكسار المعادلة التوفيقية، وجاءت هذه الثورة لمنع الحسم ومنع انتهاك التوفيقية المكرسة، ويذهب الأنصاري الى أن " جاءت ثورة يوليو في هذه المرحلة من التاريخ المصري والعربي لتكون ثورة – في– التوفيقية لا ثورة عليها "[٤]، لقد قامت في الأصل لمنع مضاعفات التغيير الفجائي وطفراته، ولقد سبق التوضيح في البداية إن التناقضات التي كانت تعصف بالمجتمع المصري قد وصلت الى الحدة

---

(١) جلال، **الواقعية الجديدة في الفكر العربي**، ص٩٦.

(٢) الأنصاري، **الفكر العربي صراع الأضداد** ، ص ٥٨١.

(٣) المرجع السابق، ص ٥٨١.

(٤) المرجع السابق ، ص ٥٠١.

التي تنذر بنوع من المعالجة، ويمكن القول أن توفيقية الإصلاح الديني كانت قد بدأت تضعف، وبدأ تأثيرها بالانحسار،كان لا بد من إنتاج توفيقية جديدة ترث التوفيقية المنهارة، "إن النهج التوفيقي بما له من تأثير عميق على العقل العربي والمجتمع العربي، هو المسؤول أصلاً عن (توليد) المشروع الناصري الذي استمد أسس تفكيره من تيارات توفيقية أساسية منذ مطلع النهضة" (١) .

أن ضعف التوفيقية الإصلاحية يعزى بشكل أساسي الى أنها كانت توفيقية تضع العامل الديني في المقام الأول، بينما شهد عالم ما بعد الحرب العالمية الثانية تنامي النزوع القومي على حساب النزوع الديني، ومع أن العامل الديني لن يختفي من التوفيقية الجديدة، الا انه سيصبح في المقام الثاني بعد العامل القومي، ويمكن التأكيد على أن الوعي القومي لم يكن مقتصراً على العالم العربي فقط، بل كان ظاهرة كونية، ابتدأت بأوروبا، وانتشرت عدواها الى كافة الشعوب.

٣- محددات التوفيقية في القومية السورية

من الممكن القول بأن دراسة أنموذج القومية السورية –ممثلا بفكر أنطون سعادة– ستقدم لنا أدلة إضافية على هيمنة الظاهرة التوفيقية على جُلّ المشاريع النهضوية التي كتب لها البقاء، ومن الملفت أن سعادة لا يختلف عن غيره من أعلام النهضة العربية. لقد ابتدأ هؤلاء حياتهم الفكرية والسياسية كأحاديين، ولكنهم سرعان ما تحولوا الى التوفيقية بعد سنوات من التجربة والممارسة العملية، ويمكن رصد هذا النزوع بشكل واضح عند زكي نجيب محمود ومحمد حسين هيكل اللذان تحولا من الوضعية الى التوفيقية.

---

(١) الأنصاري، محمد جابر، **تحولات الفكر و السياسة بمصر و محيطها العربي**، ،ص٢٤٥.

أ –من الأحادية الى الثنائية في فكر سعادة

أسفرت أفكار أنطون سعادة عن علمانية مبكرة وصريحة، فلقد أفصح في كتابه "نشوء الأمم" عن " اعتماد التعليل العلمي وحده في تفسير الظاهرات الطبيعية والإنسانية، واستبعاد التفسير الديني لها" (١)، وبادر الى تبني العلمانية، والتي تعني " الفصل الحاسم بين الدين والدولة، واعتماد النظرية القومية الاجتماعية في تقرير الهوية الجماعية للأمة، وفي كل ما يتعلق بالحياة والمجتمع، وقصر الدين قصراً تاماً على الجانب الفردي والأخروي" (٢)،أي أنه كان يؤمن بفكرة التدين الفردي وليس المؤسسي أو الهرمي، كل هذه المقولات تشير الى نزوع علماني صريح لا يقبل المهادنة أو التسوية، ولكننا سنرى أن سعادة سيتحول الى صيغة جديدة ابتداء من العام ١٩٤٠، فنراه يتبنى نهجاً توفيقياً جديداً قائماً على التوفيق بين الروحانية والمادية، ثم نراه يتبنى نهجاً توفيقياً آخر داخل العنصر الروحي يتمثل في التوفيق بين المسيحية والإسلام، ونحت مصطلح الإسلام في رسالتيه للجمع بين الإسلام والمسيحية في مركب توفيقي متوازن.

إن من شأن المقارنة بين كتاب سعادة المبكر "نشوء الأمم" الذي أصدره في العام ١٩٣٧، وكتبه اللاحقة مثل "الإسلام في رسالتيه" سوف تؤكد على هذا التحول الكبير من الأحادية الى التوفيقية، يقول في كتاب نشوء الأمم " ظل هذا الاعتقاد الديني مستولياً على عقول العالم المتمدن بالدين، الى أن أخذت العقول الممتازة تلاحظ في ترتيب الكون ومظاهر الحياة ما يدل على وجود

---

(١) سعادة، أنطون، **نشوء الأمم،الآثار الكاملة** ج٤، دار طلاس،١٩٣٧، ص ٢٠-٢٢.

(٢) سعادة، **المحاضرات العشر**، دار فكر للأبحاث و النشر، بيروت،١٩٥٦ ، ص ٨٨.

حقائق لا يوصلنا التعليل الديني الأولي الى كشف القناع عنها، فكان من وراء ذلك نشوء المدرسة العلمية التي قام النزاع بينها وبين الدين"(١) .

ونرى سعادة في هذه الفترة متحمساً ومروجاً لنظرية التطور بوصفها نظرية علمية تدحض التصور الديني اللاعلمي، ثم نراه يذهب الى نهاية الشوط حين يضع القومية السورية كبديل عن الدين، فيقول : "أتت تعاليمنا القومية ديناً جديداً واحداً موحداً" (٢)، ويقول "إن العالم قد شهد في هذه البلاد أدياناً تهبط الى الأرض من السماء، أما اليوم، فنرى ديناً جديداً من الأرض رافعاً النفوس الى السماء"(٣) .

حصل تطور مهم في فكر سعادة، قاده الى تجاوز الأحادية المادية التي ميزت بواكير نتاجه الفكري، الى تركيبة توفيقية تجديدية تجمع بين المادية والروحية، ومن اجل تأكيد هذا الترابط الجدلي بين المادية والروحية لجأ سعادة الى نحت مصطلح جديد غير مسبوق هو مصطلح المدرحية "المدرحية" = (المادية + الروحية)، وصرح بان الحركة القومية السورية " ترفض الإقرار باتخاذ قاعدة الصراع بين المبدأ المادي والمبدأ الروحي أساساً للحياة الإنسانية، ولا تقف الحركة السورية... عند هذا الحد، بل تعلن للعالم مبدأ الأساس المادي – الروحي للحياة الإنسانية، ووجوب تحويل الصراع المميت الى تفاعل متجانس يحيي ويعمر ويرفع الثقافة ويسيّر الحياة الى ارفع مستوى "(٤) ، وقد أوجز منهجه بأنه تحول من الدياليكتيك الأوروبي الى توفيقية مشرقية.

---

(١) سعادة ، **نشوء الأمم**، ص ٢٠.

(٢) زويا، لبيب، **الحزب القومي الاجتماعي** ، ط١، ت.جوزيف شويري، دار ابن خلدون، ، بيروت ،١٩٧٣، ص ١٦٦.

(٣) سعادة، **المحاضرات العشر**، ص ١٠٠.

(٤) الأنصاري، **الفكر العربي صراع الأضداد** ، ص ٤٥٢.

وقد تكرست قناعات سعادة بنهجه المدرحي بعد الكوارث التي حلت بالعالم في الحرب العالمية الثانية، حيث عاود بعد انتهاء هذه الحرب التأكيد على أن المدرحية هي الحل الأمثل لمآسي العالم وصراعاته وشروره، وهو اعتقد جازماً أن الفلسفات الأحادية الجزيئية هي التي أوردت عالمنا مورد الهلاك، لأنها فلسفات جزئية، وانتقد بشدة " الرأسمالية الخانقة " و " الماركسية الجامحة " و " فلسفة الروح الفاشية " و " الاشتراكية القومية المحتكرة للروح "(١).

يقول عادل ضاهر في كتابه "المجتمع والإنسان دراسة في فلسفة أنطون سعادة الاجتماعية" إن المدرحيّة عند سعادة تعني التمازج الحي بين المادة والروح، لا بشكل ثنائي بل بشكل تداخلي هو أشبه بمبدأ الشخصانية، إذ أن "مادة زائد روح " لا تعني مدرحيّة لأن هذا إضافة، بينما سعادة قال بكلمة تفاعل متجانس، أي أن المادة والروح تتفاعلان بتجانس، فالقضية ليست صراعاً بل تفاعلاً، فالحيوية موجودة بشكلها الإيجابي، ومستمرة استمرار الحياة نفسها وهذه لا تظهر الا في "المتحد الاجتماعي"، ويعرّف ناصيف نصار المدرحية في كتابه "طريق الاستقلال الفلسفي " هي تعيين لفكرة التفاعل في موضوع علاقة الروح والمادة بالنسبة الى الحياة الاجتماعية ،وليس بالنسبة الى كينونة الإنسان الميتافيزيقي .

أما عناصر المادة عند سعادة فهي الأسس التي تقوم عليها الأمة من خلال تشكُّل متحدها الاجتماعي وهي الأرض والبيئة، الأسس البيولوجية للجماعة، في حين أن عناصر الروحية عند سعادة فهي غايات الأمة والدولة القومية أي القيم الأخلاقية والدينية، الغايات السامية، ومن تفاعل عناصر المادية والروحية تنبثق عناصر المدرحية وهي البنى الاقتصادية والمؤسسات السياسية والنظرة الى الكون والحياة.

---

(١) سعادة ،انطون، **شروح في العقيدة**،الحزب، لجنة النشر، بيروت،١٩٥٨ ، ص١٣٢-١٣٣.

إن رسالة سعادة لا تختلف من حيث الجوهر عن الرسالة الخالدة التي كان ينادي بها ميشيل عفلق والرسالة الناصرية، فجميعها تشترك في التوفيق بين عنصري المادية والروحانية، المثالية والواقعية، ولا يغفل الأنصاري عن إيراد التشابه بين ظاهرة سعادة وظاهرة عفلق البعثية والظاهرة الناصرية، حيث يؤكد أن هذه الظواهر القومية الثلاث هي ثمرة التوحيد بين الواقعية والمثالية، وبين المادية والروحية [١].

في وقت لاحق وجد سعادة نفسه مضطراً الى الاهتمام بالجانب الروحي المستند للدين بسبب التطورات الاجتماعية المتسارعة التي ترافقت مع حركة الإحياء الديني التاريخي، وقد أقدم على " تكييف قوميته العلمانية مع هذا التيار الروحي المتصاعد "[٢] حاول سعادة التوفيق بين المسيحية والإسلام في مصطلح الإسلام في رسالتيه، ومن ثم عمد الى إدماج هذا المركب بالقومية السورية، ولكنه سيأخذ من الإسلام ما اعتقد بأنه الجانب المسيحي من الإسلام، وهو الجانب الذي تبلور في الفترة المكية قبل هجرة محمد للمدينة، وهو يعتقد أن الإسلام بعد الهجرة نحا المنحى اليهودي العبراني البدوي.

من جهة أخرى بذل سعادة جهوداً فكرية لحمل المسيحيين العرب على التخلي عن موقفهم التقليدي القائم على رفض الاعتراف بالإسلام والرسالة المحمدية، وأكد على الصلة الروحية الوثيقة بين الدينين، واضعاً محمد في مرتبة أرفع من أنبياء اليهود الذين يعترف بهم المسيحيون، ومفنداً الأقوال المتداولة ضد نبوة محمد في التقليد المسيحي "[٣]. وهنا يتضح بجلاء أن سعادة يحاول تكييف الدين المسيحي والإسلامي خدمة للنزعة القومية السورية، فهو لا يتوانى عن القفز على كل العقائد الجوهرية

---

(١) الأنصاري، **الفكر العربي صراع الأضداد** ، ص ٤٥٣.

(٢) المرجع السابق ، ص ٤٥٥.

(٣) المرجع السابق ، ص ٤٦٠.

في الدينين الإسلامي والمسيحي، والتي تمنع التلاقي بينهما، حيث يلجأ الى الجهد التأويلي لتركيب رسالة واحدة من الدينين، يدعوها " الإسلام في رسالتيه"[١] تتسامى على كل الخلافات بين الرسالتين.

ب –جدل القومي و الوطني عند سعادة

واجه سعادة معضلة التوفيق بين قوميته الوحدوية وبين الكيانية اللبنانية، ومن المفارقة "ان الدولة الوطنية العربية هي أيضاً أول تجربة للعرب في (الوحدة) و هي الكيان الذي يعتبره الفكر القومي المشرقي أصل البلاء في التجزئة"[٢]، فالوضع الطائفي في لبنان كان يحتوي على أقليات لم تحسم خيارها الوحدوي، وظلت حائرة بين هذا الخيار وخيار الاصطفاف الطائفي المحلي، وأبدى اهتماماً بما دعاه الجماعات المحمدية الصغرى كالعلويين والشيعة، والجماعات غير المارونية، وهو يبادر الى تقديم القومية السورية بوصفها حلاً سحرياً لمشكلة الانتماء والتمزق على صعيد الولاء والهوية، حيث أن الهوية القومية السورية هوية عريقة ومتجذرة وسابقة على الهويتين الإسلامية والمسيحية،" وجاءت دعوة سعادة حلاً وسطاً بالنسبة الى هذه الجماعات بين دولة عربية واسعة تذوب فيها، ودولة لبنانية ذات كيان خاص لا تنتمي اليها انتماءاً كلياً "[٣] ،وهنا نلحظ أن القومية السورية يمكن اعتبارها مركباً توفيقياً بين القومية العربية الفضفاضة والقومية اللبنانية الضيقة، ولعل هذا المركب التوفيقي هو من أنفع الصيغ من حيث جدواه وعمليته، حيث يمكن صياغة أقاليم أخرى مشابهة للإقليم السوري، مثل المغرب الكبير، وادي النيل، سوريا الطبيعية والعراق، شبه جزيرة العرب، وربما تكون هذه الصيغة الوحدوية المستندة للإقليم مدخلاً واقعياً لمثال الوحدة التي طال انتظارها[٤].

---

(١) سعادة، أنطون، **الإسلام في رسالتيه**،ط١، دار فكر للأبحاث و النشر، بيروت، ص ١٢٠.

(٢) الأنصاري، محمد جابر، **العرب و السياسة أين الخلل**، ،ص١٤٨.

(٣) الأنصاري، **الفكر العربي صراع الأضداد** ، ص ٤٦٤.

(٤) المرجع السابق ، ص ٤٦٤.

ولأن أنطون سعادة لم يحسم أمره فيما يخص المسالة الدينية، ولم يتبين المنهج العلماني الصريح، فإن القومية السورية –في التحليل النهائي– تندرج ضمن إطار القوميات المرتبطة بالدين، شأنها في ذلك شأن قومية عفلق، حيث أن سعادة تراجع في وقت مبكر عن القطيعة الكاملة مع الدين، وعاد للاستعانة بالدين بشكله الإسلامي والمسيحي، كما فعل عفلق، والفارق بين الاثنين أن سعادة كان متمركزا حول المسيحية، في حين كان عفلق متمركزا حول الإسلام. وقد عمد سعادة الى " تحوير مفهوم الإسلام وإعطائه الصورة المسيحية للدين، أي قصره على الجانب الروحي الخالص، بهدف تحويله الى مجرد تعاليم أخلاقية، أخروية لا تقف في وجه القومية السورية ورسالتها ولا تتعارض مع ارثها المسيحي "[١]، وهذا الانزياح نحو المسيحية يمكن رصده في اغلب نتاج سعادة، وهو نابع من قناعة راسخة أن التراث المسيحي يمثل الروح القومية السورية خير تمثيل. وهذا ما دفعه الى التعامل مع الإسلام تعاملاً انتقائياً، يأخذ منه ما يتلاءم مع روح القومية السورية وينبذ كل ما يتعارض مع روحها (المسيحية).

يشخص الأنصاري "الخلل المفهومي في الفكر المشرقي القومي تجاه البعد الوطني"[٢] ،ومن الواضح بحسب الأنصاري، أن سعادة لم يرغب بالتضحية بالزخم الذي يوفره الشعور الديني والذي يعتبر الفكر العربي حاسماً في حشد الاستقطاب الجماهيري لإنجاح أي مشروع نهضوي[٣]، وهذا أدى الى إضافة عنصر إيماني ميتافيزيقي لتفكيره، ويبدو انه استوحى مفهوم " الوجدان الجمعي" [٤] للأمة من عالم الاجتماع دوركهايم، فأحله محل المطلق الديني، وعمد الى إضفاء مسحة صوفية عليه.

---

(١) الأنصاري، **الفكر العربي صراع الأضداد** ، ص ٤٦٠.

(٢) الأنصاري، العرب و السياسة أين الخلل، ،ص١٣٩.

(٣) الأنصاري، **الفكر العربي صراع الأضداد** ، ص ٤٦٠.

(٤) المرجع السابق ، ص ٤٤٨.

ومع أن سعادة وظف المعيار السامي للجمع بين هذه العناصر الدينية والقومية، الا انه كان مضطراً لاستعمال الانتقائية لإخراج اليهودية خارج مفهومه للقومية، وذلك لاعتبارات سياسية وقومية، وقد استطاع أن ينجز هذا الإقصاء في ثلاث معالجات فكرية، فقد صرح أولاً بان اليهود ليسوا سوريين اصلاء بالمعنى الحضاري، بل هم عاشوا معزولين في محيطهم القبلي(١)، وثانياً يصرح بان اليهود قصروا مبدأ الخير الإنساني على بني إسرائيل فقط، ولهذا السبب هم لا يمكن أن يعدوا ديناً إنسانياً كالمسيحية مثلاً، وثالثا هو يقر بان التوراة قد تعرض للتحريف والعبث حسب الرواية الإسلامية، وهكذا لا يجوز وضع اليهودية على مستوى واحد مع المسيحية والمحمدية. (٢)، وهكذا يستبعد اليهودية من الانتماء السوري استبعاداً كاملاً.

يمكن القول بأن الجهود الفكرية التوفيقية التي بذلها سعادة للجمع بين العروبة والقومية السورية والمسيحية والإسلام جهود ممتازة، بالرغم من وجود بعض أوجه القصور هنا وهناك، لأن الجمع بين هذه المتناقضات أمر في غاية الصعوبة، وقد اضطر سعادة الى تهميش عوامل اللغة والتاريخ والدين في تشكيل الهوية، لأن هذه العوامل الثلاثة كلها تؤكد على أهمية التراث العربي الإسلامي في تشكل الهوية السورية، ومن الواضح أن نزوعه القومي السوري قد جعله يتجاهل مسلمات علم الاجتماع الذي يعتبر هو احد أعلامه في العالم العربي. ولعل ضبابية المشروع الوحدوي العربي وابتعاده كثيراً عن التحقق الواقعي، حدا بسعادة الى تقديم هذا المشروع الوحدوي الجزئي كحل براغماتي لفكرة الوحدة.

امتد تأثير فكر سعادة الى الحركات الثورية المعاصرة، حيث رصد الأنصاري ظهور مصطلح المدرحية الذي نحته سعادة في خطابات محمد حسين فضل الله، يقول فضل الله: " نحن في الإسلام

---

(١) سعادة، انطون، **الإسلام في رسالتيه**، ص ١١٢– ١١٣.

(٢) الأنصاري، **الفكر العربي صراع الأضداد** ، ص ٤٥٦–٤٥٧.

مدرحيون، نعتبر أن الإنسان قبضة من طين ونفخة من روح الله، لذلك فليس هناك شخص روحي بالمطلق، وليس هناك شخص مادي بالمطلق[١]. وهذا يؤشر الى امتداد النزعة التوفيقية في ايدولوجيات الحركات التي عرفت بالحركات الثورية الراديكالية، مثل حركات التحرر الشيعية.

٤- المنطلقات التوفيقية في فكر البعث العربي الاشتراكي

المركب التوفيقي يظهر جلياً في البواكير الأولى للنتاج الفلسفي الذي تبلور لاحقاً ليشكل عقيدة وايدولوجيا البعث، ونعني به نتاج ميشيل عفلق الفكري بشكل أساسي، وقد شخص الأنصاري عنصرين رئيسين يتعايشان ويترادفإن في فكره، وهما: " عنصر إيماني روحي مثالي مطلق شعوري، وعنصر عقلاني مادي واقعي نسبي تحليلي "[٢] ، ومن الواضح أن الأنصاري استنتج العنصر الأول من خلال السمة الأدبية الرومانسية التي صاغ بها عفلق كتاباته، لأنه بدأ حياته قاصاً وناقداً أدبياً. بل أن الأنصاري يعزو النزعة التوفيقية عند عفلق الى النزعة التوفيقية المتجذرة في الفكر المسيحي الشرقي، والتي جمعت على الدوام بين " المطلق الشعوري الإيماني السامي والعنصر العقلاني التحليلي الإغريقي " [٣]، وهنا نجد إشارة صريحة الى مسيحية عفلق والتي سيكون لها دور في تحديد معالم فكره القومي ضمن التيار القومي العربي، وأخيراً يرجع الأنصاري توفيقية عفلق الى طبيعة الحامل الاجتماعي الذي تبنى فكر عفلق، وهي الطبقة الوسطى الصغيرة التي تميزت بالجمع بين المثالية والمادية، بين التراث والمعاصرة، مع تجنب الحسم القاطع بينهما.

---

(١) صقر أبو فخر، **الهيغلية تقف على رأسها مجدداً** ، مجلة الدراسات الفلسطينية،عدد ٣١ ، بيروت،١٩٩٧،ص ١٧٣.

(٢) الأنصاري، **الفكر العربي صراع الأضداد** ، ص ٣٩٩.

(٣) المرجع السابق ، ص ٣٩٩.

أ –الجذور و المرجعيات التي شكلت فكر عفلق

ولأهمية فكر عفلق في الحركة القومية المعاصرة، فإن الأنصاري يسهب في استجلاء الجذور والمرجعيات التي أسهمت في تشكيل فكره، وفيما يخص العنصر الأول الذي دعاه الأنصاري بالإيماني، فإنه يضع أربعة عناصر رئيسية يرى أنها دخلت في فكر عفلق.

أول العناصر هو الأثر المهجري والرومانسي بعامة، حيث أن جبران خليل جبران كان قد أكمل رسالته الرومانسية بمغادرته الحياة، وبدا تأثير ميخائيل نعيمة العائد الى لبنان يظهر في الساحة الفكرية العربية، بالإضافة الى إسهامات المدرسة المهجرية الجنوبية. ويرى الأنصاري أن ميشيل عفلق استوحى مفهوم استرجاع الحيوية الفطرية العربية من قصيدة المواكب لجبران خليل جبران، وإذا كان جبران قد قدم صورة شعرية رومانسية للفتى اليافع الذي يتوق للعودة الى الغاب، فإن عفلق يؤطر هذا المفهوم في ثنايا فكره، حيث لا يكتفي بالعودة وحده الى الغاب فتى منعزلاً، " إنما يطمح لان يصطحب الأمة كلها معه الى غاب نقائها وفطرتها بعد أن تتحرر من قيود التقليد والزيف "[١]، ويتجلى نزوعه الرومانسي أيضا في مصطلحه " ثروة الحياة" والذي كان عنواناً لمقالة مهمة كتبها في العام ١٩٣٦، حيث نراه يبتعد عن مفهوم المادية الماركسية، ويصنع لنفسه ولامته مفهوماً إنسانياً للاشتراكية، حيث يقول " أن ما اطمح به منها ليس زيادة في ثروة المعامل بل في ثروة الحياة، وليس همي أن يتساوى الناس في توزيع الطعام بقدر ما يهمني أن يتاح لكل فرد إطلاق مواهبه وقواه "[٢] .

---

(١) الأنصاري، **الفكر العربي صراع الأضداد** ، ص ٤٠٤.

(٢) عفلق، ميشيل، **في سبيل البعث**، دار الطليعة، بيروت،١٩٥٩ ، ص ٢١.

والعنصر الثاني الذي أسهم في تشكيل إيمان عفلق هو مفهوم المحبة المسيحية، حيث يصرح بكل وضوح أن " القومية التي ننادي بها هي حب قبل كل شيء[١]، ومفهوم المحبة يعتبر حلاً ممتازاً من اجل تجاوز مفهوم الصراع الطبقي، وكذلك تجاوز مفهوم الإخاء الأممي المستند للعقيدة الشيوعية، ويضع مفهوم إنسانية العروبة كبديل عن فكرة الأممية، ويصرح عفلق بكل وضوح : " ولكننا لا نقول بالأممية، وهذا فارق كبير بيننا وبين الشيوعيين، لأننا نعتبر أن إنسانية الشيوعيين مصطنعة، والأممية هي محاولة لإفقاد كل شعب شخصيته، وربط الجميع بروابط مصطنعة اقتصادية بحتة "[٢].

ومن الملاحظ أن عفلق يضفي على الأمة العربية ما أضفاه هيجل على الدولة البروسية من تميز وتفرد وتفوق معنوي نابع من قيمها المثالية العليا، وهو يرى بان هذه "الأمة شغلت ثلث التاريخ البشري وأبدعت إحدى حضارات العالم الرئيسية الثلاث، وحملت الى الإنسانية جمعاء رسالة الهية لا تستطيع أن تستبدل بها رسالة ماركس أو تلحق بحضارة الروس والفرنسيين"[٣]،وهنا يقدم عفلق مفهومه الخاص لإشكالية القومية التي لم يتمكن أقطاب النظرية الشيوعية من حسمها، حيث نلحظ مثلاً أن لينين تخبط في هذا الموضوع وقدم مواقف متباينة حول المسالة القومية، والتي بدت غير متماسكة، بل ومتناقضة.

وهنا نلحظ فارقاً جوهرياً بين قومية عفلق وقومية سعادة، وهو فارق يتصل بالمنهج، حيث نرصد عند عفلق الإحالة المستمرة الى التاريخ، والقراءة التاريخية تقدم دعماً واضحاً لمفهوم الأمة العروبي المرتبط عضوياً بالإسلام، بينما نلحظ أن سعادة قفز على الجانب التاريخي، والغى الحقبة الإسلامية في التاريخ السوري الغاء شبه كامل، وتعامل معها تعاملاً انتقائياً صارماً، وغلب التراث على

---

(١) عفلق، ميشيل، **في سبيل البعث** ، ص ٢٩.

(٢) المرجع السابق ، ص ١٨٦.

(٣) المرجع السابق ، ص ٧٣.

التاريخ، وأحيى التراث السوري السرياني المسيحي على حساب التاريخ الإسلامي الذي شغل مساحة مهمة في التاريخ السوري، وربما يكون هذا سبباً مهماً في أن الحزب السوري القومي الاجتماعي لم يستطع تسلم السلطة في أي بلد عربي، بينما استطاع حزب البعث المنسجم مع صيرورة التاريخ أن يتسلم السلطة في بلدين عربيين ويشهد امتدادات واسعة له في بلدان عربية أخرى، وربما يشكل هذا درساً مهماً لكل المشاريع النهضوية التي تروم التحقق في الساحة العربية، فلا يمكن القفز على الجانب التاريخي بأي شكل من الأشكال.

العنصر الثالث الذي أسهم في صياغة العنصر الإيماني لعفلق هو المثالية الالمانية والتي أثرت تأثيراً عميقاً في المثقفين العرب بصورة عامة، وكأن الفكر العربي أراد أن يحدث موازنة لتخفيف أثر المادية الماركسية في أي مشروع سياسي، وربما يكون تأثير الشاعر الالماني هيردر هو الأعظم في تشكيل المثالية الالمانية والذي جمع الجانب الرومانسي والمثالي والقومي في فكره، وقد كان لهيردر تأثيراً كبيراً في تشكيل الفلسفة الهيجلية، ويورد الأنصاري جدولاً في خمسة صفحات يحدث فيها مقارنة (مماثلة) بين أفكار هيردر وأفكار عفلق[١]**و**يقر كلاً من البيطار وعفلق إنهما " تعلما من الفلسفة الالمانية بان هناك شيئا أعمق من الإحداث الظاهرة أو العلاقات الاقتصادية في تفسير مسيرة التاريخ ونمو المجتمع، وهذا ما عدل فلسفتنا المادية "[٢] .

والمثالية الالمانية انزاحت نحو الفن ومزجته بالعلم، وهذا أضفى على المثالية الالمانية هذا النزوع الرومانسي الجاذب، والذي كان ملهماً للكثير من الأفكار والمذاهب القومية في العالم، وخاصة القومية العربية

---

(١) الأنصاري، **الفكر العربي وصراع الأضداد** ، ص ٤١٤– ٤١٨.

(٢) عفلق والبيطار، **القومية العربية وموقفها من الشيوعية**،مكتب البعث العربي ، دمشق،١٩٤٤، ص ١٧.

أما العنصر الرابع الذي يعتبر الأخطر والاهم في تشكيل إيمانية عفلق، فهو ما يدعوه الأنصاري بالحيوية العربية والمطلق الإسلامي، وقد أنتج عفلق الكثير من الأفكار المنضجة حول الجدل القائم بين الإسلام والعروبة، ولكن هذا الجانب لم يسلم أيضا من حالات الشد والجذب التي طبعت تطور ميشيل عفلق، وديناميه فكره التي كانت تستقي رجع الصدى من خلال الممارسة على صعيد الحزب والدولة، حتى أن الباحث ليجد صعوبة في وضع حدود واضحة بين القومية والدين، ولا يستطيع الجزم أيهما المنبع وأيهما المصب. [١]

ب -التجاذبات والتطور الفكري لعفلق

يوجز الأنصاري التجاذبات التي شهدها فكر عفلق في هذه المسالة في ثلاث مراحل، المرحلة الأولى أكد فيها على العلاقة العضوية بين العروبة والإسلام، مع إعطاء الإسلام ميزة الشمولية وقدرتها على استيعاب ظاهرة العروبة. ثم تأتي مرحلة وسطى تبدأ مع التحالف القومي الماركسي، وبدا واضحاً أن عفلق انحاز الى جانب العلمنة في هذه الحقبة، وقد كان الصدام بين الناصرية والإخوان له أكبر الأثر في تغليب الجانب العلماني داخل الحركات القومية، ونراه في العام ١٩٥٧ يتحدث حديثاً علمانياً صريحاً لا يفترق عن علمانية ساطع الحصري، حيث يصرح أن " العرب اليوم لا يريدون أن تكون قوميتهم دينية، لأن الدين له مجال آخر، ليس هو الرابط للأمة، بل هو على العكس قد يفرق بين القوم الواحد وقد يورث – حتى لو لم يكن هناك فروق أساسية بين الأديان–، نظرة متعصبة وغير واقعية "[٢].

---

(١) الأنصاري ،**الفكر العربي وصراع الأضداد**، ص ٤٢٦.

(٢) عفلق، **في سبيل البعث**، ص ٢١٣.

أما في المرحلة الثالثة التي شهدت انشقاق الحزب في سوريا عن قيادة عفلق، وشهدت أيضا هزيمة حزيران أمام العدو الصهيوني، فقد عاد عفلق للمرحلة الأولى التي كانت تؤكد على الوحدة العضوية بين العروبة والإسلام، بل انه يعود في العام ١٩٧٤ ليقرر شمولية الإسلام، ويقرر ميله الواضح وترجيحه لكفة الإسلام في الجدلية بين الدين والقومية، وينعت الإسلام بالمطلق الذي لا ترقى اليها نسبية العروبة المعاصرة ذاتها[١].

وفيما يتعلق "بالعنصر العقلاني الواقعي المادي"[٢] الذي ساهم في تشكيل فكر عفلق، تأتي الماركسية في المقام الأول، وقد اكتسب الثقافة الماركسية إثناء دراسته في فرنسا، ومن الملاحظ أن عفلق قد ابتدأ منذ العام ١٩٣٦ بالتناقض مع الماركسية في الكثير من القضايا الجوهرية، ولكن بالطبع بقيت الماركسية تمثل محوراً مهماً في تفكيره يقترب منه حينا ويبتعد عنه حينا آخر.

يوجز الأنصاري تاريخ العلاقة بين فكر عفلق والماركسية في خمسة مراحل تعبر عن شد وجذب معها، ففي المرحلة الأولى نرى تقبلاً كاملاً وتبنيا للماركسية بلا تحفظات، بعد ذلك جاءت المرحلة الثانية والتي جاءت بمثابة ردة ضد الماركسية، وخرج في هذه الفترة بمفهوم القومية الروحية المثالية، وقد جاءت هذه الفترة كردة فعل عنيفة ضد مادية الماركسية، بعد ذلك تأتي مرحلة انفتاح جديدة، وجاءت هذه المرحلة الثالثة بعد التطوير العميق في الحركة الشيوعية وفي علاقاتها التنظيمية والفكرية بالتجارب القومية التحررية، وقد تمثلت هذه الفترة بصعود المد القومي اليساري (البعثي- الناصري) وتحالفه المؤقت مع الماركسية، وجاءت بعد ذلك المرحلة الرابعة والتي تمثل ردة فعل جديدة بعد انشقاق ١٩٦٦ وسيطرة الجناح اليساري في الحزب على الحكم في سوريا وإبعاد عفلق، وقد عمل

---

(١) عفلق،ميشيل،**الإسلام عقيدة وجهاد في سبيل العقيدة**،مجلة العلم و التعليم،العدد٩،السنة الثانية، تونس،١٩٧٦ ، ص٥.

(٢) الأنصاري ،**الفكر العربي وصراع الأضداد**، ص ٤٣٤.

انشقاق ١٩٦٦ على كسر المعادلة التوفيقية بين الاتجاه القومي والاتجاه الاشتراكي، وأخيرا تأتي مرحلة الانفتاح الواعي والحذر تجاه الماركسية والشيوعية المحلية بعد هزيمة ١٩٦٧، وهذه المرحلة يمثلها كتاب عفلق " نقطة البداية " حيث طرح شعار العودة للجذور. [١].

ويقدم الأنصاري نماذج محددة من حالات الشد والجذب التي تعرض لها فكر عفلق تجاه الفكر الماركسي، فقد أشار الى أن عفلق كان من الرافضين للصراع الاجتماعي من منطلق رومانسي عفوي، ولكنه يعود في العام ١٩٥٦ ليقر بحقيقة هذا الصراع ويقول بكل وضوح " الماركسية أقرت حقيقة واقعية عندما قالت بان الصراع في هذا العصر هو بين الطبقات وجعلته بهذا قانون التطور التاريخي، وهي محقة في تعليلها واستقرائها لمميزات هذا العصر "[٢]، وأشار أيضا الى إعلانه في العام ١٩٤٦ " أن الاشتراكية بالنسبة الينا فرع ونتيجة لحالتنا القومية، ولضرورات قوميتنا، فلا يمكن أن تكون الفلسفة الأولى والنظرة الموجهة لكل الحياة، إنها فرع خاضع للأصل الذي هو الفكرة القومية "[٣]، ثم "نراه يعود في العام ١٩٥٧ ليرفع الاشتراكية الى مستوى القومية وليجعل منهما اقنومين في وجود واحد، بما يوحي أن المادية المتضمنة في الاشتراكية أخذت تتوازن مع الروحية القومية وتتجاذب معها ثنائية تفكيره " [٤]

أما موقفه من الحضارة الغربية، فقد شهد هو الأخر نوع من التذبذب، حيث نراه في العام ١٩٤٩ يشير بنفور الى " بذور التفكير الفرنسي الذي سمم النهضة العربية الحديثة منذ ولادتها بدخوله

---

(١) الأنصاري، **الفكر العربي وصراع الأضداد** ، ص ٤٣٤-٤٣٥.

(٢) المرجع السابق ، ص ٤٣٩-٤٤٠ .

(٣) عفلق، **في سبيل البعث**، ص ٨٦.

(٤) الأنصاري، **الفكر العربي وصراع الأضداد** ، ص ٤٤٠.

مصر مع حملة بونابارت " [١]وهذا الموقف له ما يبرره، وقد اشرنا في الفصل الأول من الدراسة الى هذا الجانب السلبي من الحضارة الغربية التي مثلت دور الآخر ووقفت سداً منيعاً في وجه المشروع النهضوي العربي الذي انبثق في نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين. لقد مثل النموذج الحضاري الغربي صيغة مزدوجة ومتناقضة في مشروع النهضة العربي، فبالرغم من انه كان النموذج الذي يتطلع اليه العرب، الا انه بالمقابل أسفر عن وجهه الاستعماري الطامح في بلاد العرب. وهذا ما نلحظ آثاره واضحة في موقف ميشيل عفلق من النموذج الغربي، حيث يعود في العام ١٩٥١ ليشيد " بالدور التوفيقي الذي تقوم به سوريا بين الأصالة العربية والحداثة الغربية "[٢]

بالمقابل ظل زكي الأرسوزي، القطب الثاني في فكر البعث محصوراً في الجانب المثالي الإيماني الخالص، حيث رفض التوافق مع التيارات الواقعية في فكره وسياسته، وتأثر الى حد بعيد بالفيلسوف الروحي الفرنسي هنري برجسون، ومزجها بروحانية وباطنية مذهبه العلوي، وتحمس كثيراً للثقافة الجاهلية السابقة للإسلام، والمذهبية عنده مرتبطة بالعرق ارتباطاً وثيقاً وصولاً الى نوع من العنصرية، حيث ذهب أن أتباع كل إمام هم من عرقه، فأتباع أبو حنيفة مثلا هم من الفرس، وقد ظل البعث السوري يعتبر الارسوزي عراباً لجناح الحزب في سوريا بعد الانفصال والخلاف مع ميشيل عفلق[٣]

---

(١) عفلق، **في سبيل البعث**، ص ١٧٢.

(٢) الأنصاري، **الفكر العربي وصراع الأضداد** ، ص ٤٣٧.

(٣) المرجع السابق ، ص ٤٤١-٤٤٣.

الفصل الثالث

نقد النزعة التوفيقية في الفكر الديني

مقدمة

١- النزعة التوفيقية في الفكر الإسلامي

أ- الإسلام والاشتراكية

ب-التفسير العلمي للقرآن

ج- الاسلام و الديموقراطية

د -الشورى والديموقراطية

٢- نقد التوفيقية وإعادة إنتاجها في الفكر الديني

الفصل الثالث

نقد النزعة التوفيقية في الفكر الديني

تمهيد

يعتبر التوفيق المرتبط بالعقيدة الدينية قطب الرحى في كافة الجهود التوفيقية ، سياسية كانت أم فكرية، الهدف كان على الدوام هو الإبقاء على مصداقية العقيدة وحجيتها وتماسكها وقدرتها على التعايش مع مستجدات العصر، "هذه اللهجة الإيمانية وهذه العودة الحميمة للجذور المعتمدة على الله المسلمة أمرها له كل ذلك روح جديدة لا تختلف الى حد كبير عن اللهجة العقلانية في القرن الماضي" [١].، لقد أصبح هاجس التوفيقيين هو إيجاد جذور إسلامية وتراثية ومسوغات لكل ما تنتجه الحضارة الإنسانية من فكر وعلم ونظم اجتماعية واقتصادية، ومع انه كان هناك على الدوام تياراً داخل الحضارة العربية الإسلامية يرفض هذا الجهد التوفيقي ويعتبره انحرافاً عن روح الإسلام ، الا أن التيار التوفيقي استطاع أن يتسيد الساحة العربية الإسلامية في مختلف العصور، كما يقول نصر حامد أو زيد " فقد تحولت التوفيقية أو التلفيقية الى سمة إيديولوجية يمكن تلمس مظاهرها وتجلياتها على طول التاريخ العربي الإسلامي"[٢].

ولقد أورد الأنصاري نموذجين للرافضين للتوفيقية ، وهما: النموذج الأصولي السلفي، والنموذج الأصولي العلماني، ويستشهد على النموذج الأول بمفكرين سلفيين، وهما سيد قطب ومحمد المبارك اللذان ينتميان الى الأصولية المعاصرة، وهذه الأصولية ترى انه لا يمكن التوفيق بين الفلسفة

---

(١) الأنصاري، محمد جابر ، **تحولات الفكر والسياسة في المشرق العربي**،١٩٣٠-١٩٧٠، ط١، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، ١٩٨٠، ص٦٤.

(٢) أبو زيد، نصر حامد ، **النص السلطة** ، الحقيقة، ط٢، المركز الثقافي العربي/بيروت، دار البصائر، ١٩٩٧، ص ٥٤.

والعقيدة، لان الوحي اكبر من العقل ولا يمكن وضعهما معاً في معادلة توفيقية واحدة، والمرجع الذي يستمد سيد قطب أحكامه منه هو شيخ الإسلام ابن تيمية الذي رأى أن على العقل أن يتلقى مقرراته من النص المحكم الصريح من غير تأويل أو توفيق(١)، ويذهب محمد المبارك نفس المذهب عندما يقرر أن " للإسلام مقاييسه الخاصة ومعاييره الذاتية، فهو ليس صالحاً لأنه موافق للديمقراطية أو الاشتراكية أو للرأسمالية، أن للإسلام مقاييسه في الخير والشر والحق والباطل "(٢) ، بل انه ذهب الى نهاية الشوط عندما ادعى أن الديمقراطية تناقض الإسلام في المساواة بين الإيمان والالحاد، " كما أنها تجعل الشعب مصدر السلطة بينما يقرر الإسلام أن المرجع النهائي هو الله وحده"(٣).

من جهة أخرى كان هناك اتجاه أصولي علماني قاده علي عبد الرازق وطه حسين، ولطفي السيد، وإسماعيل مظهر دعا الى التبني الكامل للحضارة والفلسفة الحديثة ونبذ كل ما هو تراثي بدعوى إن الزمن قد تجاوزه، وقد لجأ هذا التيار الى مواجهة العقائد الإسلامية مواجهة نقدية وحدية تفتقر الى المرونة، وكانت تستهدف النقض المكشوف للعقائد، ومن الملفت أن هذين التيارين المتطرفين لم يكتب لهما النجاح والانتشار، بل إن التيار التوفيقي هو الذي كتب له البقاء.

١ -النزعة التوفيقية في الفكر الإسلامي

انصبت الجهود التوفيقية في العصر الحديث والمعاصر على التوفيق بين العقائد الإسلامية مع ابرز الاتجاهات والمذاهب قيد التداول، كالرأسمالية والاشتراكية والعلمانية والديمقراطية والوضعية، والمادية والمثالية وغيرها من المنظومات التي أثبتت نجاحها في الحضارة الغربية أو المنظومة الاشتراكية، الا أن الخطاب الإصلاحي يشوّهها لأنه "يدمجها في غير أنساقها الأصلية، ويمنع وجود

---

(١) الأنصاري ،**الفكر العربي وصراع الأضداد**، ص ٦٠٢.

(٢) المبارك، محمد، **نظرة الإسلام العامة الى الوجود وأثرها في الحضارة**، المطبعة الجديدة، دمشق،١٩٥٩، ص ١٦.

(٣) الأنصاري ،**الفكر العربي وصراع الأضداد** ، ص ٦٠٨.

ثورات معرفية، لأن الإطار العام يظل ثابتاً أبداً لذلك يبدو الخطاب الإصلاحي منفتحاً على المعارف الحديثة مضراً بها في الان ذاته أنه لا يقضيها بل يشوّهها وهو وأن بدا توفيقياً تجاهها فهو غير متوافق معها"(١). وقد مثل هذا الاتجاه أعلام كثر من أمثال محمد عبده والكواكبي وإبراهيم اللبان.

وسوف يعالج هذا الفصل الجهود التوفيقية التي بذلها أعلام التوفيق الحديث والمعاصر من أجل المواءمة بين العقائد الإسلامية والاتجاهات والمذاهب السالفة الذكر.

أ – **الإسلام والاشتراكية:**

اتخذ الأنصاري من كتاب المادية الإسلامية لمؤلفه عبد المنعم خلاف الصادر في القاهرة سنة ١٩٦٦ نموذجاً تحليلياً لمال التوفيق بين الإسلام والاشتراكية التي كانت "في رؤية الإيديولوجيين التقدميين [العرب] مجرد انعكاس عابر في الأذهان لتطور أوروبا الاجتماعي أكثر من كونها نتيجة للخبرة الاجتماعية للبلدان العربية من خلال منظور نظرية "(٢). مع انحياز كامل وسافر للاشتراكية أو المادية التي أضحت قاعدة التوفيق، فتم استدراج قيم العقيدة الإسلامية لمواقعها دون تحريكها أو تقديمها لتنازلات أساسية للوصول الى موقف وسطي بين المادية و الإسلام ، فتم تطويع الإسلام لمقتضيات المادية الجدلية بعكس النزعات التوفيقية الأخرى التي اتخذت الإسلام منطلقاً لهذا التوفيق كما فعل عباس محمود العقاد الذي قام بمحاولة التوفيق بين الإسلام والداروينية كما سيرد لاحقاً.

لقد حرّض الحسم الفكري والسياسي الاشتراكي في حقبة الستينيات المضطربة إقليمياً ودولياً إبان الحرب الباردة وصراع المحاور العربية بين القوى المحافظة والقوى الثورية التي فرضت رؤيتها وأجندتها الثورية الماركسية ، وارتبط صعودها وحضورها الطاغي بتحولات فكرية وسياسية داخلية ،

---

(١) الحداد، محمد، **محمد عبده قراءة جديدة في الخطاب الإصلاح الديني**،ط١ ، دار الطليعة ، بيروت،٢٠٠٣، ص ١٢٠ .

(٢) ليفين، ز.ل. ،**الفكر الاجتماعي و السياسي الحديث في مصر و سوريا**،ط١،ت.بشير السباعي، ١٩٧٨، ص ١٩٩ .

كجنوح الحركة القومية الناصرية والبعث الى مواقع أكثر يسارية، قاربت الماركسية أو الاشتراكية العلمية.

لقد تجاوز مفهوم المادية الإسلامية في توفيقه الغريب والجريء خطوط التوفيق المعهودة ، فتجاوز الخط الوسطي بين الإسلام وغيره من موضوعات التوفيق "الا أن إيديولوجيا التوفيق الهادفة الى الجمع والمزج وخلق تركيبة عضوية يستحيل عليها بفعل طبيعتها الثنائية أن توصل الى تحقيق ما تنشده من غايات وأهداف بل أن جل ما تحققه من نتائج ليس أكثر من إقرار الثنائيات وتكريسها كحل لإشكاليات الفكر النهضوي"(١)، فقد حاول سابقاً عدد من أقطاب الفكر الإسلامي تكييف القومية والاشتراكية العلمية لمقتضيات الأيمان ، واخضعوا النظرية الاشتراكية لشروط المعتقد الإسلامي لإنقاذ التوفيق وترويجه بين الجماهير الشعبية ، فابتكرت تلك الأقلام مركباً توفيقياً متوازناً الى حد ما، هو الاشتراكية الإسلامية، للتوسط بين الاشتراكية العربية (الناصرية) والاشتراكية العلمية (الشيوعية) من ناحية أخرى ، ويعد هذا التوفيق نموذجاً لقضية خلافية مثل الاشتراكية التي تجاذبتها التأويلات والتفسيرات والايدولوجيا ذات اليمين وذات الشمال، وقد انقسمت تلك التيارات والكتابات الاشتراكية التي أوحت بها الناصرية كتيار مهيمن فكرياً ومسيطر سياسياً على المناخ الثوري العام في المشرق العربي ،وقسمت الى قسمين:

القسم الأول : وهو التيار الإسلامي التجديدي الذي تبنى الاشتراكية على أسس إسلامية ، وأنتج مركباً توفيقياً سماه الاشتراكية الإسلامية أو اليسار الإسلامي، للرد على الاتجاهات السلفية والصوفية والمحافظة التي رفضت الاشتراكية من حيث المبدأ، لأنها خارجة على الإسلام وأفكار كفار

---

(١) الجابري، محمد عابد ، **المشروع النهضوي العربي مراجعة نقدية**، ط١، مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٦، ص ١٣٧.

مشبوهين ، ولا تمت للإسلام –المكتفي بذاته– بصلة. ومثل هذا التيار كما يورد الأنصاري جملة من الكتابات المتفاوتة في عمقها وأصالتها ، ومنها:

١ – نظرات إسلامية في الاشتراكية الثورية لمعروف الدواليبي.

٢ –الثورة العربية الاشتراكية وعلاقتها بالغزو الشيوعي والصهيونية لمحمد عزت نصر الله.

أما أهم نماذج التوفيق الإسلامي للاشتراكية والتوصل للمركب الجديد أي الاشتراكية الإسلامية فكان كتاب مرشد الإخوان المسلمين الأول في سوريا مصطفى السباعي بكتابه (الاشتراكية الإسلامية) الصادر في دمشق سنة ١٩٥٩، قبل وصول البعثيين للسلطة بانقلاب سنة ١٩٦٣، وقد اتصف العمل الأساسي للسباعي في توفيقه على إعطاء مبادئ ومقولات ومصطلحات الاشتراكية مدلولات إسلامية من الزكاة والعدل والشورى والإحسان والتكافل والتراحم. الا أنه كما يقول عبد الرزاق عيد " خطاب وعظي أخلاقي لا علاقة له بالمنظومة الشعبوية التي يرمي فيها لينين ممكن التحول الى الاشتراكية، ولا تفهم الا بوظيفتها السجالية مع الماركسية والقومية الاشتراكية" [١].

أما الاتجاه الاشتراكي المنبثق عن الناصرية ، أو بتأثيرها ، فهو المادية الإسلامية للرد على التيارات العلمانية والمادية الماركسية القائلة أن الدين الإسلامي لا يحتوي أفكارا اشتراكية مكتملة ومتكاملة، وانحصر تفكير هذا الاتجاه على إثبات وجود المادية الاشتراكية في الإسلام ، والإشارة لمستواها التقدمي ، ناهيك عن علميتها ومشاركتها للاتجاهات الاشتراكية الأخرى في العالم في القبول بالقاعدة المادية للوجود والإنسان" بالإضافة لتفوقها على تلك الاشتراكيات ببعدها الإيماني" [٢].

---

(١) عبدالرزاق، عيد، **أزمة التنوير**، ط١، دار الأهالي للطباعة والنشر، دمشق، ١٩٩٧، ص ٢٥٧–٢٥٨.

(٢) الأنصاري ،**الفكر العربي وصراع الأضداد** ، ص ٢٦٤.

يندرج كتاب عبد المنعم خلاف " المادية الإسلامية" في هذا السياق والاتجاه، وهدفه الأساسي ليس الرد على المادية الجدلية أو تفنيد الماركسية، بل إثبات أن الإسلام نفسه يتضمن ماديته الخاصة به، وهذا ما شجع لاحقاً حسين مروه للبحث عن المادية في الفلسفة الإسلامية التي تتخذ أشكالاً غامضة تتخفى بين ثنايا الدراسات اللاهوتية الإسلامية فجاء تعبير النزعات المادية في تسمية هذا الكتاب بالرغم من أن البحث أوصلنا أحياناً الى مواقف مادية ثابتة في بعض القضايا الفلسفية لدى فلاسفة التراث[١]. وبالتالي فقد نهض خلاف بتوفيقه بمهمة في غاية الحساسية والخطورة ، بتجاوزه الإطار الايدولوجي الاقتصادي بالتوفيق كما فعل السباعي الذي أنتج مركباً توفيقياً على صعيد اجتماعي اقتصادي،، أما خلاف " انما تصدي لموضوعات عقيدة صميمية في الإيمان الإسلامي، وحاول إعادة صياغتها لتكون الفكرة الاشتراكية المادية منبثقة عنها ومستندة اليها"[٢].

واستعرض الأنصاري مرتكزات المركب التوفيقي لعبد المنعم خلاف مبينا أهم مبادئ هذا التوفيق وقيمه الجديدة في المادية الإسلامية لخلق تيار إسلامي ، فاستنتج أن التوفيق فقد توازنه لانحيازه للبعد المادي الذي تم التوفيق على أرضيته، وهو بنظر عبد المنعم خلاف "الدعامة الكبرى لديننا، ولأنه أستاذ عقولنا وباب معرفة ربنا ودليلنا الهادي الذي يسوقه القرآن إمامنا في بحثنا عن الله وإسراره وصفاته،عقيدة الوحدانية صعود الى المثالية"[٣].

ويواصل الأنصاري استعراض المادية الإسلامية كنزعة توفيقية ، فقدت التحكم في توازنها فإنحازت لطرف على حساب طرف آخر، لتكوين أفضل رؤية موضوعية لمكوناتها المعرفية وأبعادها

(١) مروه،حسين، **النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية**، ج١، ط٥، دار الفارابي، بيروت، ١٩٨٥، ص ٣٦-٣٧.

(٢) الأنصاري ،**الفكر العربي وصراع الأضداد** ، ص ٢٦٤ .

(٣) خلاف ،عبد المنعم ، **المادية الإسلامية وأبعادها**، دار المعارف، القاهرة، ١٩٦٦ ، ص ٧١.

الايدولوجية، ليستنتج أن الكاتب عبد المنعم خلاف عاد الى العصر الجاهلي و الإسلام الأول ليثبت أن واقعية الفكر العربي و حسيته تكمن في هذا العصر ، وهي منطق الدين الإسلام ي ذاته[١] .

وأما علة الانحراف في المادية الإسلامية المتأصلة في الدين الإسلامي نفسه، فتعود الى انحراف الإسلام عن عالم المادة، واخطر استنتاجات الأنصاري من تحليل المادية الإسلامية قول مؤلفها "بان العقيدة الإسلامية تتقبل وتؤمن بان "الروح" عنصر ناشئ عن المادة ناتج عن طبيعة تكوينها وليس هابطاً اليها من أعلى باعتباره جوهراً مفارقاً" [٢] .و هذا ما يخالف النص القرآني والحديث النبوي الذي علق الحديث عن طبيعة الروح وماهيتها على اعتبار أنها شيء رباني لا يسعنا إدراكه.

ويجاهد صاحب المادية الإسلامية بنصوصه المنتقاة بعناية للتدليل على طبيعة خطابه التوفيقي على أسس مادية ، بتخليصه من أدران الغيبيات والروح المجرد للوصول الى الروح المادية ، فالإنسان مخلوق بجسمه وروحه من طين الأرض." الإسلام في نظرته الى هذا العالم شارك الماديين في نظرتهم الى الكون وحوادثه وشاركهم كذلك في أن التفكير والعقل هي أدوات الوصول الى حقائقه، ولكن الإسلام إذ يمر بنا في آفاق النفس الإنسانية لا يقف بنا في السير حيث تقف النظرة المادية بل يستمر حتى ينتقل من الكون الى موجده ومن الإنسان الى خالقه" [٣].

وينتهي منهج خلاف التوفيقي الى إثبات التطابق في الأسس بين الإسلام والمادية العلمية بعد الغاء إيحاءاتها الالحادية، وذلك" بزوال الفارق الدقيق الذي تحرص التوفيقية المتكافئة على إبقائه بين الإيمان والعقل ليصبح الموضوعان موضوعاً واحداً " [٤].

---

(١) الأنصاري ،**الفكر العربي وصراع الأضداد**،ص ٢٦٦

(٢) المرجع السابق ، ص ٢٦٨ .

(٣) المبارك، محمد ، **نظرة الإسلام العامة الى الوجود وأثرها في الحضارة**، المطبعة الجديدة، دمشق، ص ١٦.

(٤) خلاف، **المادية الإسلامية و أبعادها**، ص ٢٧٣ .

والانطلاق فيما بعد من هذا التطور المادي العلمي الذي أصبح في التحليل الأخير جزء من المنظور الإسلامي الشامل، لولا جزئيه معينة هي انحراف التصور المادي الغربي(الالحاد) عن التصور الإسلامي، ولو أضيف مفهوم الاله الخالق الى النظرية المادية لانحلت المشكلة من حيث المبدأ، وهي مهمة المسلمين كما يقول عبد المنعم خلاف، وليست مسؤولية الغرب في التذكير والاستدلال على وجود الخالق،

لقد بقي التوتر الخفي بين الإيمان والعقل قائماً وانقلب في هذه المرحلة الذهبية لليسار الإسلامي لصالح العقل المادي والماركسية الجدلية بسبب مناخ العصر والحرب الباردة ، وهيمنة الماركسية على عقول المفكرين والأدباء، وهذا ما يؤكده الماركسي غالي شكري " لن يكون بمقدرة القيادة السياسية الراهنة التعبير اللغوي عن هذا الجيل فإن همزة الوصل البالغة القلق والاضطراب التي كانت تربط بينها وبين عبدالناصر بخيط سحري سوف تتعرض للتمزق العنيف الى درجة الانقطاع ويتعين على الجيل إذن أن يرى ما مضى من أيام مضطربة على ضوء أنها كانت تمثل استقراراً مفتعلاً ظاهرياً وشكلياً" [١] ، مما أدى الى انهيار التوازن التوفيقي الذي برع في إنشائه الفكر السياسي العربي بعد الحرب العالمية الثانية، إبان مرحلة التحرر والاستقلال الوطني، وظل الحال على ما هو عليه حتى هزيمة حزيران ١٩٦٧ ، التي وجهت ضربة قاصمة لقوى التغيير في مصر وسوريا وأوقفت على أثرها التفاعل الجدلي الداخلي بين المتناقضات، وعلقت مرة أخرى إمكانية الحسم لصالح هذا الطرف ، أي لصالح المادية والعلمانية، واستعادت على أثرها قوى الإسلام السياسي والسلفية المحافظة زمام المبادرة من القوى الثورية والقومية وحملتها مسؤولية الفشل والهزيمة الكبرى وضياع ما تبقى من فلسطين، وأنصفت هذه الاشتراكية كما وصفها عبدالله العروي بكونها "عملية تركيب Synthesis بين

---

(١) غالي، شكري، **مذكرات ثقافة تحتضر**، دار الطليعة، بيروت، ١٩٧٠، ص ٣٦٩.

القوة والأمانة للسلف، تتخطى التعارض بين الأبدية والتاريخ، هي مزيج غير مستقر لأجزاء شتيتة في وعي أجوف ومجتمع كتيم عديم الشفافية" [١].

وعلى هذا الأساس، أي على أساس الهزيمة وما تبعها من تداعيات سلبية على السياسة والفكر، استنتج الأنصاري "انهيار المعادلة التوفيقية في أوقات الأخطار والهزائم [٢] ،وقدرة أطرافها المتناقضة على استعادة قوتيهما وعافيتيهما في ظروف انشطارها.

لقد اتصفت التوفيقية بصعود نجمها في مرحلة الرخاء والسلام وهبوطها وفشلها في ذروة الأزمات، وهي الفترة التي يكون فيها الجميع بحاجة لتسويات تضمن التوفيق بين المتناقضات خوفاً من انشطارها وانفجارها. ومن جهة أخرى لم يكن التوفيق ناجحاً في كل التجارب مما أبقى التوثب واللاحسم كامناً في بنيتها الداخلية لانحياز الموفق والتوفيق لهذا الطرف أو ذاك.

لقد عادت التوفيقية الدينية والسياسية في الشرق العربي الذي صدمته الهزيمة الى مواقعها المحافظة، وركبت معادلتها التوفيقية الجديدة عل أسس إيمانية محافظة حاملة في مصر شعار دولة العلم والإيمان، وذلك لاستبعاد الانشطار العنفي المحتمل وقوعه بسبب حدة الصراع الاجتماعي وعمق الهزيمة الشاملة، واستبداله بمركب توفيقي للنقائض والمتناقضات التي تغلب عليه طابع المحافظة. ونشطت الأقلام السلفية وغزت الإعلام والثقافة الشعبية في مصر لإعادة التوازن لمصلحتها في المعادلة التوفيقية بين الإسلام والمادية، وتجريد الاشتراكية أيا كانت طبيعتها من امتياز الإسلام ، ولكن سرعان ما عاد التناقض والانشطار الى مستويات أكثر خطورة لارتداد السلفية المحافظة الى سلفية جهادية مغرقة بالتطرف وترفض المصالحة والمساومة على مبادئ الإسلام ، وفي المقابل ،

---

(١) العروي،عبدالله ، **الإيديولوجية العربية المعاصرة**، ط١، دار الطليعة ، بيروت، ١٩٧٠، ص ٩٤.

(٢) الأنصاري ،**الفكر العربي وصراع الأضداد** ، ص٢٧٨ .

عادت بعض الاتجاهات القومية واليسارية الى مواقع أكثر جذرية بالارتداد الى الالحاد والماركسية الثورية، فلم يعد للمساومة والتسويات مكان بين الطرفين ، فعلق التوفيق وحل التناقض والانشطار واللاحسم.

ب -التفسير العلمي للقرآن

حول الأنصاري موضوع الإعجاز العلمي في القرآن الكريم الى وحدة تحليل أساسية لنقد النزعة التوفيقية عند المفسرين الجدد ومجايليهم من المفكرين الإسلاميين، الذين انبهروا بالشبه الظاهري بين الآيات القرآنية أو ما توحي به من إشارات خفية غامضة ، والظواهر العلمية، ومقاربات العلم بالاكتشافات والابتكارات الجديدة[١].

يستعيد الأنصاري أصول نزعة التفسير العلمي للقرآن ويؤصلها بجهود المفسرين في العصر العباسي الثاني ، مع نضوج العلوم العربية و الإسلامية واكتمالها بعصر التدوين والانفتاح على الثقافات الأخرى بالترجمة والتعريب ، وتمثل علوم اليونان مادة مرجعية للقياس عليها واعتمادها نصاً وروحاً لتفسير الآيات ، أو لإثبات إعجازها، ويمثل كتاب التفسير الكبير لفخر الدين الرازي(ت ٦٠٦) المتكلم الأشعري ، هذا الاتجاه خير تمثيل[٢]، فقد وظف بأسلوبه الخاص معطيات عصره (العلمية) لتفسير آيات القرآن الكريم، فجاء تفسيره فريداً في بابه غريباً في منهجه ونتائجه، مخالفاً للاتجاهات العامة في تفسير القرآن الكريم حتى ذلك الوقت، وقيل عنه العبارة المشهورة – التي ينقلها الأنصاري مستشهداً بها على هذا المنهج– لقد قال الرازي كل شيء في تفسيره الا التفسير –، الا أن الملفت للنظر

---

(١) الأنصاري ،**الفكر العربي وصراع الأضداد** ، ص٢٢٦ .

(٢) المرجع السابق ، ص٢٢٦.

في هذا النهج التوفيقي في تفسير القرآن الكريم هو تحوله الى نقطة ارتكاز للمفسرين التابعين واللاحقين.

إما المثال النموذجي الثاني المؤصل لنهج التفسير العلمي برأي الأنصاري فهو الإمام الغزالي، المتكلم الأشعري المحافظ، عدو الفلسفة ، وخاصة في كتابه "جواهر القرآن"، والمفارقة هي توظيفه للعلوم الطبيعية المعروفة في عصره لنفي صلاحيتها وجدواها للمسلم المتطلع للفوز في الآخرة، والاكتفاء بالعلم الالهي "المنقذ من الضلال" أي الاكتفاء بالقرآن الكريم لهذا حكم عليه المفكر محمد عابد الجابري قائلاً " إن التناقض مكون أساسي ورئيسي لفكر الغزالي، فالأطراف الثلاثة الدعوة الى التصوف ومهاجمة الفلاسفة، الدعوى الى اصطناع المنطق تتجسم فعلاً تناقضاً واضحاً"[١].

ينتقل الأنصاري من هذه الإطلالة الكاشفة لأصول النزعة التوفيقية والتفسير العلمي للقرآن الكريم الى الفكر العربي الحديث وعصر النهضة الأولى والثانية، فيشير الى انشغال تيار الإصلاح الديني الإسلامي بالتوفيق بين الإسلام والمدنية الغربية، واتخاذ قضية الإعجاز العلمي وتفسير الآيات بما وصل اليه العلم الحديث حيزاً واسعاً وقبولاً عاماً.

يتوقف الأنصاري أولاً عند الفروق الجوهرية بين نزعة المفسرين القدماء "فخر الدين الرازي والغزالي" وبين المفكرين والمفسرين المحدثين كالشيخ محمد عبده، ويركز بالأساس على الرؤية المختلفة لكلا الاتجاهين، فقد وظف القدماء هذا التفسير ليكون وسيلة للسعادة الأخروية، أما في العصر الراهن فقد أراد محمد عبده وغيره من المفسرين الجدد من هذا التفسير مد المسلم بوسيلة فعالة لمواجهة المدنية الغربية ومفرداتها الكبرى كالعلم والصناعة والحداثة التي عمقت الشرخ بين الشرق والغرب وزادت الفجوة الحضارية بين المسلمين وأوروبا المسيحية، وأثبتت لهم الأحداث بالمثاقفة والضغط الاستعماري كم هم

---

(١) الجابري، محمد عابد، **نحن والتراث**، ط٣،مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ٢٠٠٦، ص ١٧٣-١٧٤.

متأخرون عن حضارة العصر، فكان لزاماً عليهم" مجابهة تحديات صراع البقاء في هذا العالم واعتبار العلوم الحديثة الوسيلة الناجعة لذلك". [١]

توقف الأنصاري كغيره من الناقدين لفكر النهضة العربية عند مشروع الشيخ محمد عبده المسكون بهاجس الانكفاء أو الضياع، فهو الذي دشن برأي الأنصاري مشروع التفسير العلمي للقرآن الكريم، ملخصاً وجهة نظره وأهدافه من هذا التفسير كما جاء في فتاويه:

"١ – إظهار التطابق بين القرآن والعلم ليعني نجاح التوفيق بين الإسلام والمدنية الحديثة.

٢ – ترغيب المسلمين في طلب العلوم الجديدة من خلال قرآنهم ومجابهة التحدي الغربي.

٣ – صيانة عقيدة المسلم المتعلم من الشك وزيادة ثقته بديانته وقرآنه"[٢] .

لقد تطلب الحديث عن التفسير العلمي للقرآن من الشيخ محمد عبده الحديث عن الإعجاز القرآني بتغيير المعنى المتداول للإعجاز وتخليصه من حمولته البلاغية القديمة ليصبح الإعجاز في القرآن أو القرآن ككتاب معجز، لأنه" كتاب يعجز الزمان عن إبطال شيء منه ، وانه موافق لما يثبت من العلم الصحيح والتشريع العادل رغم تطور البشرية وتحولها من طور الى آخر، إذ لم يظهر خطأ قطعي فيه على مدى أربعة عشر قرناً أن في حقائق العلم أو في مسائل التشريع، لا، بل اشتمل على إشارات علمية وتاريخية وعمرانية و حضارية لم تكن معروفة في عصر نزوله، وذهب في تفسيرها المفسرون طرائق شتى بالظن والتخمين حتى انكشفت حقيقتها مع تقدم العلوم وترقي الاجتماع" [٣] .

قدم محمد عبده تفسيراً حضارياً لبعض الآيات بتأويلها بمعطيات العصر ، وبقي على حذره، فلم يستدرج الى ذلك الشطط الذي بلغ به بعض المفسرين مبلغاً خطيراً تجاوز المدلول المباشر وغير

---

(١) الأنصاري ،**الفكر العربي وصراع الأضداد** ، ص ٢٣٠ .

(٢) المرجع السابق ، ص٢٣٠.

(٣) عبده ، محمد ،رضا، محمد رشيد، **تفسير المنار** ، ج١ ،دار المنار ،القاهرة،١٩٤٧ ، ص ٢٠٨ .

المباشر لتلك الآيات "إن ما يقرره الأستاذ [محمد عبده] في كثير من المواضيع يلمح القارئ فيه تحكيم العقل مع أن ذلك يبدو مخالفاً لما صح من المأثور"[١].

اختار الأنصاري نموذجاً ثانياً للتفسير العلمي للقرآن من النصف الثاني من القرن العشرين، ووقع اختياره على نموذج مثالي هو تفسير الشيخ طنطاوي جوهري الذي فسر القرآن تفسيراً علمياً في ست وعشرين مجلداً، وقد تحول تفسيره بالاستطراد وملاحقة المكتشفات والمخترعات، الى موسوعة معارف علمية متنوعة، "إن هذا التفسير قد تباينت فيه آراء الباحثين بين مستحسن ومستنكر وجاء الشيخ طنطاوي بتفسيره محاولاً التوفيق بين القديم والحديث، معلناً إعجابه ببضاعة الغرب وتمسكه بحضارة الشرق وربما أسرف في هذا الإعجاب منه جهة أو في تطبيق النصوص من جهة أخرى، لذلك كله كان ما كان حول هذا التفسير"[٢]، ولم يعد تفسيره كما يقول الأنصاري " تفسيرا قرآنيا بالمعنى المنهجي للتفسير" [٣].

وتفسير ذلك عند الأنصاري هو ضغط التيار العلمي العصري على الفكر الديني الذي لم يجد طريقة للتعامل مع العلم الغربي الا بالتوفيق للحفاظ على تماسكه . الا انه لم يكتف بذلك، فقد دفعه الحماس والشطط الى أثبات أن مغزى العلم الغربي المتوافق مع القرآن هو البرهان على انه النتيجة العملية التي توصلت اليها أوروبا جراء استيعابها مؤثرات الحضارة الإسلامية.

عمل طنطاوي جوهري كسلفه محمد عبده على تخليص الإعجاز من دلالته البلاغية ومعناه اللغوي لنقل المسلم وتخليصه من الانبهار بالمعجزة بمعناها الغيبي المدهش الى" الانتباه الى معجزة

---

(١) عباس، فضل حسن ، **المفسرون مدارسهم ومناهجهم**، القسم الأول، ط١، دار النفائس، عمان، ٢٠٠٧، ص ٦٠.

(٢) المرجع السابق ، ص ٣٣٦.

(٣) الأنصاري ،**الفكر العربي وصراع الأضداد** ، ص ٢٣٣.

الكون بقوانينها ومظاهرها المنتظمة، فالأولى ما هي الا استثناء نادر للقانون الكوني العام ، بينما الثانية هي المعجزة الثابتة البينة أمام كل عقل بشري" [١].

يعتقد الأنصاري أن هذا التحول في التوفيق بين العلم والإيمان الذي اتخذ الإعجاز والتفسير العلمي موضوعاً ومنهجاً هو ثمرة عقلانية محمد عبده" لربط الإيمان الديني بالعقل المنظم الباحث عن السنن والقوانين في الكون والمجتمع بدل الارتباط بالخارق والمدهش" [٢] .

لقد فتح طنطاوي جوهري الباب واسعاً للتأويل والتعسف في التفسير العلمي ومطابقة الآيات الكريمة لمعطيات العلم الحاضرة في عصره بغض النظر عن ثباتها ومرجعياتها، وتحول التوفيق في منهجه الى تلفيق، وترك أثراً بالغ السوء على الجيل التالي من الباحثين الذين تعسفوا في استنتاجاتهم ومطابقاتهم العلمية للقرآن الكريم " حيث أزالت الفوارق والحدود وأصبح عالم القرآن وعالم العلم مجالاً واحداً متداخلاً يسهل التنقل بين طرفيه، وتلاشى ذلك التحديد المنهجي الدقيق بين العالمين الذي يتوجب وجوده في أية صيغة توفيقية متكافئة" [٣].

لقد أثار موضوع الإعجاز العلمي شهية الكثير من المدّعين، فقد حقق للبعض مكاسب مادية ومعنوية، وتصدى له بشكل عام مثقفون ثقافة عامة غير متخصصة لا في الدين ولا بالعلم" ومثلت الفئات ذات التعليم المتوسط الجمهور المتقبل المستزيد لنتاجها.. وكان الهدف المزدوج لحركة التفسير العلمي هذه استخدام سلاح العلم لخدمة الإسلام وخدمة النهضة العلمية في المجتمع في آن واحد، انطلاق من النزعة الذرائعية للتوفيقية حيث الحقيقة لخدمة الدين والمجتمع لا العكس" [٤].

---

(١) الأنصاري ، **الفكر العربي وصراع الأضداد** ، ص ٢٣٤ .

(٢) المرجع السابق ، ص٢٣٤- ٢٣٥ .

(٣) المرجع السابق ، ص ٢٣٥ .

(٤) المرجع السابق ، ص٢٣٥- ٢٣٦ .

لقد تحول العلم في الممارسة التوفيقية من منهج للشك والنقض الى تلفيقية لا تفيد لا العلم ولا الدين، عندما تتحول التوفيقية نفسها الى تلفيقية" يتحول العلم من وسيلة للتشكيك تطرح نقيضاً للدين يتم طرحها وجها آخر من وجوه الحقيقة الكلية تدعم الاعتقاد بالدين من ناحية وتسهل قبول المجتمع للعلم من ناحية أخرى" [١].

وللتدليل على التعسف والإخفاق وتحول التوفيقية الى تلفيق، طرح الأنصاري عدة نماذج تلفيقية متعسفة تجاوز بها المؤول والمفسر شروط العلم والاعتقاد الديني ومبادئ التفسير الصحيح، بل وخرجت تلك الاجتهادات كما يقول الأنصاري عن أبسط قواعد المنطق ومبادئ الصدق مع الذات، واهم المحاولات النماذج التالية:

١ – تفسير الآيات على ضوء فرضيات غير ثابتة ولا يوحي بها النص القرآني ضرورةً أو جوازاً.

٢ – اعتبار كل إشارة كونية طبيعية في القرآن مبحثاً في علم من العلوم الحديثة.

٣ – محاولة المطابقة بين الملاحظات التفصيلية في القرآن والحقائق أو المعلومات الجزئية في العلم بالتأويل المتعسف.

٤ – الوصول الى درجة اعتماد قصص الخيال العلمي.

٥ – الوقوع في محاولة الجمع بين مفاهيم متباعدة اقرب الى التناقض منها الى التوافق"[٢].

نستنتج من نقد الأنصاري وتحليله لنماذج التوفيق بين العلم والإيمان ممثلاً بالتفسير العلمي والإعجاز القرآني رفضه لهذا التيار على مستوى الاليات المنتجة للمعرفة والنتائج المتعسفة التي فارقت

---

(١) الأنصاري ،**الفكر العربي وصراع الأضداد** ، ص ٢٣٦ .

(٢) المرجع السابق ، ص٢٤٤– ٢٤٥ .

حقيقة العلم والإيمان، فإنتجت تلفيقاً لا يعتد به على صعيد التفسير القرآني ولا البحث العلمي، "تقضي الطريقة العلمية بأن كل ما لا يلمس مادياً لا وجود له، وإذن لا وجود للفقه ولا وجود لله (جل وعلا عن ذلك) ولا للملائكة ولا للشياطين ولا غير ذلك من الموجودات، وفوق ذلك فإن قابلية الخطأ في الطريقة العلمية أساس من الأسس التي يجب أن تؤخذ بعين الاعتبار وظهر ذلك في كثير من المعارف العلمية التي تبين فسادها بعد أن كان يطلق عليها حقائق علمية" [١].

وكل ما عمله أنه دغدغ عواطف الجماهير الشعبية وأنصاف المثقفين المتشككين والمستلبين أمام الحداثة والعلم الغربي الذي هيمن على الحياة الاجتماعية، وفي كل شيء في متناوله تفسيراً علمياً لا يمت للحقيقة الدينية بصلة. ويدلل الأنصاري على هذه النماذج بأمثلة حية من كتب التفسير والإعجاز العلمي الذائعة في الأوساط الشعبية والنخبوية واهم ملامحها التخلي عن شروط البحث العلمي والتفسير الصحيح، فلم يلتفت احد منهم كما يقول الى "ضرورة وضع ضوابط وقواعد منهجية لهذا النوع من التفسير أو تحديد مبادئ مرشدة تنير طريق الرؤية العلمية للقرآن أو الإشارة القرآنية للعلم، وبقيت هذه العملية التفسيرية فضفاضة تتسع بشكل يكاد يكون اعتباطياً لإقامة مختلف أنواع العلاقات والمقارنات والتأويلات من محتملة وغير محتملة بين الإشارات القرآنية والموضوعات العلمية" [٢].

شكلت تجربة العقاد بالتأويل والتوفيق المتوازن مرجعية قياسية وفرت شروطها الأساسية إمكانية الحكم بصلاحية التجارب التوفيقية الأخرى أو فسادها . فقد عكس منهجه التوفيقي رصانة علمية ومسؤولية أخلاقية، وحذر الآخرين من التفسير الاعتباطي والتعسف في تأويل العلم ومطابقته للدين ،

---

(١) الشواف ،منير ، **تهافت القراءة المعاصرة**، ط١،الشواف للنشر والدراسات، ١٩٩٣، قبرص، ص ٧١.

(٢) الأنصاري ،**الفكر العربي وصراع الأضداد** ، ص ٢٣٦ .

كما نبه للمخاطر المؤدية الى زعزعة العقيدة ذاتها لما يطرأ على العلم من تغير وتطوير يجعل التفسير القرآني المرتبط به عرضة للاهتزاز والشك(١).

ويكشف الأنصاري عن المبادئ المعيارية لتوفيق عباس محمود العقاد في التفسير العلمي للقرآن حفاظاً على حقوق الطرفين(العلم والدين) ومكانتهما ، ومنعا للتداخل والتلفيق والشطط ، واهم هذه المبادئ:

١ – التفكير،الذي يطلب من كتاب العقيدة في مجال العلم ولا يتضمن حكماً من الأحكام يشل حركة العقل في تفكيره.

٢ – الالتقاء بين القرآن والعلم في مسالة السببية والسنن الكونية، وفي هذا المبدأ يجد العقاد للمعجزة السببية أصلاً واحداً هو الإرادة الالهية، لرفع الحرج والتناقض بين المعجزة القرآنية والحادثة الطبيعية في التحليل النهائي (٢) .

وهنا تنفصل عقلانية العقاد عن عقلانية محمد عبده بأصولها التاريخية ، فعقلانية الإمام محمد عبده مستمدة من عقلانية ابن رشد ، أما عقلانية العقاد فتجد جذورها في عقلانية الغزالي، "إن يقين الغزالي بالضرورات العقلية ليس قائماً على أساس العقل ذاته ،إي بما هو ملكه الفهم أو الروح الفكري الحامل للضرورات العقلية وإنما هو قائم على أساس العقل الأعلى أي العقل المعبر عنه بالنور القائم في الصدر لأنه غريزة الإنسان التي تميزه عن الحيوان" (٣).

لقد أدت ممارسة التفسير العلمي والخفة في مطابقة بعض الفرضيات العلمية لبعض الآيات والادعاء بالإعجاز العلمي الى " إقحام القرآن في نظريات وفرضيات علمية لم تثبت في ميدان البحث

---

(١) الأنصاري ،**الفكر العربي وصراع الأضداد** السابق ، ص ٢٣٨ .

(٢) المرجع السابق ، ص ٢٤١ .

(٣) السافي، نور الدين، **نقد العقل في فلسفة الغزالي**، ط١، دار التنوير، تونس، ٢٠٠٩، ص ١٠٩.

العلمي ذاته واستخدام إشارات قرآنية عامة في مجال دقائق علمية تفصيلية لإثبات أعجاز القرآن وتحوير معنى النص القرآني والمدلول العلمي معاً لتحقيق التلفيق المقصود ، فذلك ما كان له أسؤ الأثر في إظهار تهافت هذا النوع من التوفيق وأضراره بالغايتين العقيدية والعلمية على حد سواء" (١) .

يخلص الأنصاري من نقده للإعجاز العلمي في القرآن كنموذج متهافت للنزعة التوفيقية الى أن هذا النوع من التوفيق التلفيقي الذي يسيء الى الجوانب الإيمانية الأخرى من مسالة اللقاء بين العلم والدين على المستويات الفلسفية الرصينة لا يمكنه تحقيق الغرض الأصلي من الدعوة الى العلم لدى رواد الإصلاح، فهو لم يسهم ولا يمكنه أن يسهم في تحقيق نهضة علمية أصيلة لأنه " يلتصق بقشور العلم وأوهامه دون لبابه وحقائقه ، كما انه لا يحمي العقيدة ، لأنه يمزجها بتخريجات متهافتة لا تقبل بها روح العلم الحقيقي ولا روح الدين الحق"(٢) .

ويتابع الأنصاري نقده للتلفيق وأثره النفسي والاجتماعي على روح الأمة العربية التي تتوهم بهذا الانجاز على تقدمها وريادتها وقيادتها للأمم الأخرى، وهي في حقيقة أمرها تأتي في أدنى السلم الحضاري من ناحية البحث العلمي والانجاز، ولا تبقى في حقيقة أمرها الا الادعاء والمكابرة التي لا تفيد شيئا،" قصدي تبيان الصراع الدائر بين الغائية والمادية في نقدية التطور والتيار الفلسفي الحديث الا شك و رجعية، والناشط بشكل خاص في الدعوة الى الأفكار الغائية " (٣).

ج- الإسلام والديموقراطية

لقد فرضت تلك العوامل المادية والمعنوية نفسها على العرب المسلمين وحشرتهم في ثنائية حدية لتسويغ الاستبداد والحكم المطلق ، وهي ثنائية الاستبداد والفتنة (الفوضى) ، ولان الفتنة اشد

---

(١) الأنصاري ،**الفكر العربي وصراع الأضداد** ، ص ٢٣٨ .

(٢) المرجع السابق ، ٢٤٦ .

(٣) ميدنكوف، ب.م. **داروينية القرن العشرين**، ط١، ت. محمد أحمد شومان، دار الفارابي، بيروت، ١٩٨٢، ص ١٠٩-١١٠.

من القتل وسلطان جائر خير من الفتنة كما يرد في المأثور العربي السياسي والآداب السلطانية ، فلن تكون الفوضى خياراً محموداً أو مقبولاً ، وبالتالي فلا حل ولا بديل عن الاستبداد والسلطان الجائر، ويترتب عليه ما هو اخطر ، بتحويل الاستبداد الى مسؤولية مشتركة ينتجها المحكوم ويحافظ عليها بقدر محافظة الحاكم الذي يحرص على إدامة حكمه واستمراره بتواطؤ المحكوم، وهذا أساس تمويه واختفاء طبيعة الثنائية الضدية في أصلها وأساسها وهو التناقض بين الاستبداد والحرية وهو الخيار الحقيقي، إما الحرية والديمقراطية وإما الاستبداد "إن عدم وجود لغة مشتركة بين الحكومات الدينية وأنصار حقوق الإنسان ناتج عن أن هؤلاء الحكام يشعرون بأن الدعوة الى الديمقراطية في فضاء الحكومة الدينية تستلزم إفراغ الحكومة الدينية من مضمونها الديني وتحول المجتمع الديني الى مجتمع غير ديني ومن هنا فإنهم يرجحون الالتزام بحكومة دينية غير ديمقراطية" (١).

وفي تحليله التاريخي لوقائع الديمقراطية(الشورى) والتسامح يستنتج الأنصاري أن الديمقراطية والتسامح قيمة نظرية وإجرائية عليا مادامت خارج الإطار السياسي ،نعم، إن العرب ديمقراطيون ومتسامحون اجتماعياً دينياً وإنسانياً الى درجة لا باس بها بادية وحاضرة طالما أن التسامح خارج نطاق السياسة والسلطة.

يعود الأنصاري في تحليله التاريخي لموضوع الديمقراطية لتحقيق " رهان الديمقراطية الفلسفي في تحويل الضدين: الحرية والالتزام ،أو الحرية والمسؤولية"(٢)، بخلاف ماعُرف لاحقاً "بديمقراطية القبيلة"للتعرف على خصوصية هذه الديمقراطية في الممارسة العربية القديمة وتأثيرها اللاحق والراهن في فهم العربي للديمقراطية وممارسته لها، فما زال التأثير القبلي والعشائري العصبوي أقوى من التعاليم

---

(١) سروش،عبدالكريم، **التراث والعلمانية**، ط١، ت. أحمد القبانجي، دار الانتشار العربي، بيروت، ٢٠٠٩، ص ١٤٥.

(٢) الأنصاري، محمد جابر، **العرب و السياسة أين الخلل**، ،ص١٧٠.

الدينية، فما زالت السلطة في التقاليد المحافظة والعقلية البدوية القبلية حكراً على كبار السن الذكور في مجتمع بطركي(أبوي) يمارس السلطة وبتداولها بعيداً عن النساء والشباب والصغار وليست تقلبات التاريخ السياسي العربي وصراعاته نتاج حراك اجتماعي أو تغيير اجتماعي شديد الوطأة أو تداول سلمي للسلطة،" أي اعتماد الحوار و التطور السلمي وحل الخلافات بروح التسوية و التفاهم"[١]، أي حراك سياسي موضوعي يعكس توازنات القوى بل هو تعبير عن تعددية الكيانات في النسيج المجتمعي العربي وعدم قدرتها على التوافق الطوعي، على كثرة التقلبات السياسية الظاهرة يبقى الواقع العربي في جوهرة دون تغيير كما هو ملحوظ الى الآن: أزمات سياسية متلاحقة لكنها تراوح في مكانها" ذلك أن الديمقراطية لا تزدهر قي أجواء الاضطرابات و الانقلابات"[٢].

وفي استقراء التجربة التاريخية العربية يفكك الأنصاري توفيقاً مفتعلاً من الثنائيات ، والتي يتوهم بعض الباحثين بصحتها وقدرتها التفسيرية وهي كفاءتها التوفيقية في الجمع بين روح المحافظة المطلقة ممثلة بالتقاليد وروح الحرية المطلقة، فيشير الأنصاري الى أن الحرية المقصودة هي حرية البدوي في الصحراء الخاضعة للحتمية الجغرافية فهي حرية مكانية وليست حرية اختيارية بين بدائل أخرى أي أنها حرية مناقضة للحرية. بمعنى أن الحرية البدوية وجه أخر لمرآة الحتمية الطبيعية ولا يمكن التوفيق بين الشيء وذاته.

ونظراً لصرامة التقاليد وروح الجماعة اللاغية لأصالة الفرد وسيطرة التقاليد المحافظة الموحدة للجماعة لا تمارس الحرية الا بالخروج الكامل عن النسق الموحد ولا يمكن ممارستها من الداخل من خارج الجماعة أي بالخروج والانشقاق لأن الجسم العام للتنظيم الاجتماعي يحتمل تعددية التنظيمات

---

(١)الأنصاري، محمد جابر، **العرب و السياسة أين الخلل** ، ص ١٧٤.

(٢) المرجع السابق، ص ١٧٣.

وتعايشها الا بسيطرة الأقوى على الأضعف كون الديمقراطية هي ثمرة مرتبطة " بالشجرة النظام الليبرالي التعددي "[١] .

ولم تكن الديمقراطية التي تغني بها السلفيون والقوميون دعاة الأصالة الا ديمقراطية اجتماعية لا يمكن تطويرها أو تحولها الى ديمقراطية سياسية يبنى عليها مشروع ديمقراطي حديث فالقياس عليها قياس فاسد، كون كيان الدولة العربية " لا يحتمل التعددية الديمقراطية لان التعددات العربية العصائبية المترسبة لم تصهر بعد" [٢] ورغم أهمية هذا البناء القبلي الذي فرض نفسه في السياسة ولم يعد بالإمكان تجاوزه لتجذره في كيان العرب ووجدانهم الا انه يعترف بخطورته بدرجة كافية في علم الاجتماع السياسي المعاصر وإن بدأت تظهر مؤشرات التنبه الى مفعوله بين وقت وآخر في الفترة الحالية .

يوظف الأنصاري نموذج تحليلي خلدوني كاشف لتشخيص الأزمة الحضارية والسياسية العربية الراهنة للإحاطة الشاملة بإشكالية الديمقراطية وأزمتها " لابد تجاوز النموذج الحلزوني للبحث في تأثيرات البداوة من مختلف مصادرها والإشارة للبداوة الأسيوية" [٣]، فيعود بنا الى الثنائية الضدية (البادية والحاضرة) ويعتبرها من أخطر وأقوى الجدليات وأوفقها في بناء القاعدة السوسيولوجية للمجتمعات العربية وتوجيه مجرى التاريخ العربي والحاضر العربي الى حد كبير.

وأمام صلابة البنى الأولية التي انتهت قاعدتها المادية وبقيت مكوناتها الفكرية تمارس فعلها معززة بالتقاليد والدين فقد فشلت محاولات التوفيق بين ديمقراطية الدولة الحديثة ومازال القرار النهائي في يد الحاكم كما كان في يد سلفه شيخ القبيلة أو العشيرة الذي لا يمارس الشورى والمشاورة الا دفعاً

---

(١) الأنصاري، محمد جابر، **العرب و السياسة أين الخلل** ، ص ١٧٠.

(٢) المرجع السابق ، ص ١٧٦.

(١) المالكي ،محمد، **الأنصاري و سوسيولوجيا الأزمة**، ط١،المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ص ٨٩.

للإحراج والتضليل والتفرد اللاحق بالقرار، "كان الخطاب السلفي يطلب الحلول دوماً من الماضي وكان مفهوم الشورى في الإسلام قد ظل منذ البداية ملعباً ومحل خلاف وتأويل"(١).

فلا شيء ملزم أو يلزمه في تلك الشورى لا بنص ديني ولا بعرف عشائري وعليه فقد فشلت محاولة أخرى للتوفيق بين الشورى (ديمقراطية القبيلة) والديمقراطية الحديثة ومازالت الممارسة الديمقراطية تراوح مكانها في مرحلة انتقالية متوترة لم تحسم بعد، فلا هي ديمقراطية الشورى التقليدية ولا هي ديمقراطية حديثة "إن العرب بين وضعهم القطري والقومي وبين تجاذبهم التراثي والعصري وبين تجاذبهم بين النظم السياسية المختلفة مازالوا في حالة اللاحسم الحضاري والقومي والسياسي، والملاحظ بالمقارنة أن المجتمعات والأمم التي اختارت الطريق الديمقراطي قد استطاعت أن تفعل ذلك بعد القيام بحسم تاريخي حضارياً وقومياً وسياسياً أدى الى استقرارها على خيار محدد وثابت ومجمع عليه دون انعطافات قسرية فتمكنت من سلوك المنهج الديمقراطي"(٢).

فرضت المواقف السياسية الحدية بين الأطراف المتصارعة على السلطة برفض التسويات التاريخية أو التراكيب التوفيقية الجدلية بين المتناقضات الى النيل من جدوى الديمقراطية التي ذهبت ضحية تلك الصراعات وتم تفريغها من مضمونها الحقيقي بإشكاليات وتزييف إرادة الناس "إذا ظل التعاطي بالسلطة والخلاف عليها خاضعاً لمفاهيم التكفير والتفسيق والتمذهب الديني العقيدي والفقهي التي سادت بين المسلمين في التعاطي السياسي قديماً، فلا مستقبل للديمقراطية".(٣)

وهو التحدي الأكبر أمام ما يطلق عليهم كما يورد الأنصاري "الديمقراطيين المسلمين" بدعاة النظر بالمقولات والمسلمات التي آن الأوان لمراجعتها لأنها وقفت عقبة أمام تقدم الديمقراطية كرد

---

(٢) محمد عابد الجابري، **الخطاب العربي المعاصر**، ط٦، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ١٩٩٩، ص ٨٥.

(٢) المالكي ، **الأنصاري و سوسيولوجيا الأزمة** ، ص ١٧٧.

(٣) الأنصاري، **العرب و السياسة**، ص ١٧٩.

الحاكمية الى الله وعدم انفصال الدولة الإسلامية عن الدين في حين أن التجربة التاريخية تبين أن الاتصال لا يعني أن الدولة الإسلامية أو مفهوم الدولة في الإسلام يعني دولة ثيوقراطية "أن مأسسة الشورى والإجماع بشكل حقيقي يفضي بالدولة الى القيام بدور تأسيسي في تحديد الخيارات الأساسية في حياة الجماعة، ولكن الشورى أصبحت في الواقع مبدأ استغلته النخب الدينية وسياسية من أجل تأمين مصالحها السياسية" [١].

فقد كذبت الوقائع تلك المسلمات التي لم تخضع للفحص النقدي ولم تمنع الصراع السياسي والتنافس على السلطة قديماً وحديثاً وبالتالي فالديمقراطية ضرورة عملية وأخلاقية وسياسية لتحقيق التوافق بين الجماعات فالتوفيق سبب ونتيجة للديمقراطية لتسوية الخلافات وتذويب المتناقضات "هناك لبس كبير تأسس عليه الفكر السياسي لدى المسلمين منذ البداية ومازال قائماً ومتفاقماً الى اليوم ، فإذا كان صحيحاً أن الإسلام لا يفصل بين الدين والدولة فليس معنى ذلك أنه لا يفصل بين الدين والتنافس على السلطة أو أنه يتيح توظيف الدين في الصراع السياسي بين المسلمين، إن إخفاق الفكر السياسي الإسلامي حتى الآن في معالجة هذه الطبيعة الثنائية المزدوجة للدولة الإسلامية كدولة تستمد شرعيتها الدينية من الله وتستمد سلطتها السياسية من البشر وعلى الأخص إخفاقه في وضع الحدود الفاصلة نظرياً وتطبيقياً فكراً وممارسة وتنظيماً بين حكم الشريعة في مجالها القانوني وحكم السياسة البشرية في اجتهادها السلطوي لهو من أخطر النواقص التي تبرر طروحاتها هذه بشأن القصور السياسي عند العرب قديماً وحديثاً سواء في الوعي أو في السلوك وما يجب تبنيه أنه إذا كان الإسلام يفصل قطعياً بين الدين والدولة فإنه يتميز قطعاً بين الديني والسياسي في الدولة الإسلامية" [٢]

---

(١) الموصللي، أحمد ، **جدلية الشورى والديمقراطية**، ط١، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ٢٠٠٧، ص ١٧٣.

(٢) الأنصاري، **العرب و السياسة** ، ص ٧٣.

د- الشورى و الديمقراطية

على الرغم ن الأنصاري يعتقد أن "ثمة مشروع جاد لاقتباس الديمقراطية عربياً، فلابد من التفكير، و بجهد أكبر في كيفية (استنبات) الديمقراطية في الارض العربية"[١]، الا أن مشكلة الديمقراطية مشكلة تاريخية مستعصية ترتبط بالوضع الخطير لقطاع السياسة المهمش من الحياة العربية على صعيد النظرية والممارسة ، وظلت السياسة هي الحلقة الأضعف في الحضارة العربية الإسلامية، ولم يكن الحديث والتاليف في السياسة وآدابها الفقهية أو السلطانية الا لتسويغ سلطة الأمر الواقع والاستبداد، ولم يكن الحديث فيها حديثاً مستقلاً ومعيارياً مفارقاً لاكراهات السلطة القائمة، وعليه فلم يكن للديمقراطية السياسية والتسامح من جذور وتجارب يبنى عليها، وبقيت قيمها (الديمقراطية والتسامح) تمارس خارج نطاق السياسة على صعيد اجتماعي صرف، وأما في مجال السياسة فقد عم الاستقواء والملك العضوض والتعصب والاستبداد والغاء الحقوق السياسية وإقصاء المعارضة وإبادتها.

ظلت نظرية الإسلاميين للديمقراطية نظرة مفككة تحط من مكانتها على اعتبار أنها نتاج القانون الوضعي الغربي بعكس الشورى الإسلامية ذات المصدر الالهي وعليه فقد بقيت تلك النظرة نظرة لا تاريخية لما حصل ويحصل في العالم السياسي، ولم تستطع تلك النظرة حل مشكلة الحكم وعلاقة الحاكم بالمحكوم أو كيفية تعامل الأغلبية مع الأقلية المعارضة ناهيك عن الاعتراف بها أصلاً ولم يعد بالإمكان بناء ديمقراطية اعتماداً على منطق الشورى المبهمة ، وفشلت الاتجاهات الوسطية

---

(١) الأنصاري، **العرب و السياسة أين الخلل**، ،ص١٧٠.

المعترفة ضمنياً بالديمقراطية التي كانت من " تلك الأفكار العبقرية القادرة على اختراق و تجاوز النقائص في الواقع"[١] وفاعليتها في إنشاء مركب توفيقي حقيقي من الشورى والديمقراطية بمفهومها المتعسف والتلفيقي"الشورقراطية " الذي لم يعد لا هذه ولا تلك وأصبح الفارق "بين الاتجاه المعتدل والمتطرف في خطاب الإسلام السياسي هو فارق في الدرجة لا في النوع.. ولأنه يقوم عموماً على عدم الإقرار بشرعية الاختلاف فقد ساهم في حشر الديمقراطية في زاوية ضيقة" [٢]، وظل الإشكال أبعد من التلفيق وأعمق مما يراه دعاة الإصلاح الإسلامي كالشيخ الإمام محمد عبده الذي حصر تفكيره السياسي في ثنائية المستبد العادل نقيض المستبد الظالم، ولم يتبين عبده حجم التلفيق والتناقض المنطقي بين الاستبداد والعدل لغياب الشروط المادية والمعايير الأخلاقية المؤسسة لممارسة ديمقراطية حقيقية متصالحة مع الإسلام والعصر معاً " فلا يوجد ديمقراطية في مجتمع .... حواضره البداوة والتريف إذا أخذنا في الاعتبار من جانب آخر أن المجتمع المدني هو شرط الديمقراطية وقاعدتها، فلا مجتمع مدنياً في البادية والريف التقليدي ولا حضارة بلا مدن، أدركنا الشرط السوسيولوجي الذي مازال غائباً في التكوين المجتمعي العربي لإعادة العلاقة الطبيعية بين السلطة والمجتمع المتقدم" [٣].

وكون الدولة "في الإسلام ذات طبيعة مزدوجة فهي دولة دينية شرعاً و عقيدة بسلطة مدنية دنيوية حكماً و إدارة"[٤]. فإن مأساة الوضع العربي سياسياً بفشل التوفيق الديني مع الديمقراطية واستمرار صراع الأضداد بل وتسويغ الفشل والاستبداد بالمعطى الديني الذي لم يشر للموضوع السياسي بوضوح وبتفاصيل إجرائية تشفي غليل الباحث أو السياسي الباحث عن قواعد إيمانية كافية

---

(١) الأنصاري، محمد جابر، **العرب و السياسة أين الخلل**، ،ص١٦٩.

(٢) الشريف، ماهر، **رهانات النهضة في الفكر العربي**، ط٢، دار مدى، رام الله، ، ٢٠٠٠، ص ١٣٩.

(٣) الأنصاري، محمد جابر، **العرب و السياسة أين الخلل** ، ص ٧٨.

(٤) المرجع السابق ، ،ص١٧٧.

بحد ذاتها للقياس عليها وسيبقى الوضع العربي يراوح مكانه بل ومقدراً له أن يتعمق أكثر وأكثر في ضوء تجارب العرب السياسية المريرة التي ذهبت فيها الديمقراطية ضحية أبدية "ومعلوم أن النظام الديمقراطي الحقيقي هو وحدة القادر على التمييز بين العامل الديني والعامل السياسي وتحديد مهام كل منهما بشكل متمايز وبدقة"(١)، وسيبقى اللاحسم بين المتناقضات سيد الموقف "إن التوتر الانتحاري المأساوي والشعور المستمد بالإثم والتأثيم من اختيارات السياسة العربية مازال قائماً وممتداً بما يكشف استمرار انفصام وانقسام الذات السياسية والإرادة السياسية على نفسها وشيزوفرينيا سياسية يقوم الوضع السياسي العربي الراهن بمجمله شاهداً على استفحالها".(٢)

٢ – نقد التوفيقية و إعادة إنتاجها في الفكر الديني

ظل التوفيق بين الحداثة و الإسلام هاجساً ملحاً في الفكر العربي منذ بواكير النهضة العربية، "وظلت الوظيفة الكبرى للتوفيقية تتمثل في هذه الاستجابة العملية التوحيدية للعناصر المجتمعية المعرضة للتباعد والافتراق"(٣) ، عندما تعرف العرب والمسلمون على الغرب المتقدم والعدواني في نفس الوقت، ومثلت حركة الإصلاح الإسلامي منعطفاً بارزاً في هذا السياق لتسويغ الاستعارة من الغرب، ولتجاوز التأخر التاريخي ، ولم يكن بالإمكان تجاهل نجاحات الغرب المادية التي فرضت نفسها بالضرورة كأدوات وانجازات لتحقيق التقدم، أما الحداثة الفكرية فكانت قضية خلافية ومحط نظر بين المحافظين والمجددين ، كل بطريقته الخاصة ، وكان علم التوفيق في هذه المرحلة هو المصلح الإمام محمد عبده "المرجع المعتمد في التفسير الديني والذي لن يتردد في إحداث تبديل كبير في التقاليد الفقهية المتجمدة ودلّل في كتاب جرئ له في علم الاجتماع الديني المقارن بعنوان الإسلام والنصرانية

---

(١) اركون، محمد، **نحو نقد العقل الإسلامي**، ط١،ترجمة هاشم صالح، دار الطليعة، بيروت، ٢٠٠٩، ص ٢٥٣.

(٢) الأنصاري، محمد جابر، **العرب و السياسة أين الخلل** ، ص ٨٢.

(٣) الأنصاري، **تحولات الفكر و السياسة بمصر و محيطها العربي** ، ص ٢١٥.

دلل على أن خصوصية الإسلام السني ليست مطلقة"[١]، الذي حاول التوفيق بين الإسلام والمدنية الغربية على قاعدة الإيمان والمعطى الإسلامي، ورغم جهوده الإصلاحية في التعليم وشؤون الأزهر والتصدي للمشكلات المعاصرة والإفتاء الجريء ، الا أن مشروعه لم يقيض له النجاح والاستمرار ، فقد انكسرت تلك التوفيقية وارتدت إما الى مواقع أكثر سلفية وأصولية بتيار محمد رشيد رضا وجماعة الإخوان المسلمين في مصر أو قفزت فجأة الى مواقع علمانية وليبرالية خالصة مع لطفي السيد ، وكان لمعارضة المتزمتين والمحافظين في مؤسسة الأزهر دور في إفشال التوفيق، أما الأسباب الأخرى فتتعلق بالعوائق المعرفية والبنيوية في المشروع المتناقض داخلياً.

لم تنتج توفيقية محمد عبده الا العودة المباشرة الى الانشطار والصراع بين العلمانيين والسلفيين، وتطلب الأمر في الجيل التالي لمحمد عبده إعادة النظر في التوفيقية لإعادة إنتاجها وتركيبها من جديد. فلم يعد بوسع المجددين الإسلاميين ولا حتى السلفية كما يقول الأنصاري رفض التفاعل والانفتاح مع الحضارة الأوروبية، ليس في مخترعاتها فحسب ، فهذه المسألة مفروغ منها واضطرت للقبول بها اشد العناصر المحافظة من أجل إنقاذ الكيان الإسلامي ذاته ، بل اضطرت لمواجهة قيمها (أوروبا) ونظمها الاجتماعية ، وفلسفتها المؤسسة للحداثة بالإضافة لقيمها الأخلاقية والتربوية والسياسية .

ويمثل المجدد والمصلح أستاذ الفلسفة الإسلامية د. إبراهيم عبد المجيد اللبان نموذجاً تحليلياً اضطلع – برأي الأنصاري – بإعادة إنتاج وتركيب التوفيقية على أسس جديدة أكثر تماسكاً وإقناعاً ، أي إصلاح النهج التوفيقي من داخله بطريقة فاعلة تذكر بقصة نجاح العرب المسلمين في العصر

---

(١) قرم ،جورج، **أوروبا والمشرق العربي، تاريخ حداثة غير متجددة**، ط١، دار الطليعة، بيروت، ١٩٩٠، ص ١٦٣.

الوسيط الذين أنجزوا مشروع النهوض العربي ، والذي بدأ بالترجمة والانفتاح على فكر اليونان وعلومها في العصر العباسي .

والمهم في الأمر أن الوعي الفكري في الإسلام لموضوع التقدم الإنساني والحضاري الذي نظّر له عصر التنوير الأوروبي في القرن الثامن عشر ظل غائباً نظرياً ، لكنه كان معاشاً على مستوى الواقع والممارسة في الحضارة العربية الإسلامية ، وقياساً على هذه التجربة الفذة بالتوفيق بين الثقافة العربية الإسلامية والعلم اليوناني والفلسفة التي لم تفقد الحضارة العربية الإسلامية شخصيتها الأصيلة والمميزة خاصة مع تخلص" النهضة العربية الإسلامية الأولى من الآخر المنافس المضايق المعرقل فإنطلقت حركة طليقة داخل مجال حيوي فسيح"(١) ، رغم معارضة السلفيين والفقهاء المتشددين لهذا العلم وهذه الفلسفة.

وقياساً على ذلك يعتبر المنهج التوفيقي أو النزعة التوفيقية أفضل الحلول المتاحة للعرب والمسلمين ومدخل التجديد وأقصى ما تصل اليه حركة عقلية أو ثورة فكرية ضمن الإطار العام للمعتقد الإسلامي أن أرادت البقاء حركة أو ثورة إسلامية ، أما دخول الأفكار الوافدة أو الحداثة بشكل عام مستقلة ومفارقة للواقع العربي و قائمة بذاتها بدون توفيق أو تكييف مع الواقع القائم فأمر مستحيل، يستحيل تقبله وتمثله ما دام مخالفا للمبادئ الإسلامية أو للإسلام المكتفي بذاته أو الذي يتصوره السلفي مستقلاً قائماً بذاته . وليس أمام الأفكار التوفيقية سوى " سبيل واحد للدخول في التقليد الفكري وهو سبيل التكيف والتوافق مع أصول الإسلام بعد إعادة تفسير هذه الأصول بإحدى الطرق التأويلية والاجتهادية التي يحتملها ذلك التقليد" (٢) .

---

(١) الجابري، **إشكاليات الفكر العربي المعاصر**، ، ص ٢٥.

(٢) الأنصاري ، **الفكر العربي صراع الأضداد** ، ص ١٩٩ .

وعلى هذا الأساس انبرت حركة التجديد الإسلامي لإحياء النموذج المعتزلي كأقصى درجات التجديد العقلاني الإسلامي لتكييفه مع الحداثة الغربية الفكرية تحديداً لتحقيق التوفيق المتكافئ والمتوازن بين المعطى الإسلامي والمعطى الغربي ممثلاً بالفلسفة المثالية الغربية، وهذا كما يقول الأنصاري " هو الجانب التحرري للمفهوم الإصلاحي التوفيقي وأقصى ما يبلغه هذا المفهوم من إمكانيات التطوير والتغيير "[١] .

وتبقى النزعة التوفيقية حلاً غير مضمون النتائج أو الاستمرارية غير أن إرادة التوفيق لدى الأنصاري جعلته يمارس التبسيط والاختزال من غير وجه وعلى غير صعيد[٢] ، فسرعان ما يجري التراجع عنها والإخلال بتوازناتها، خاصة إذا استشعرت الاتجاهات السلفية والمحافظة خسارتها من هذا التوفيق، فترتد تلقائياً لمواقع محافظة لإعادة بناء التوفيقية على أسس جديدة منحازة للمعطى الإسلامي السلفي، وهذا ما مثله برأي الأنصاري المفكر الإسلامي محمد البهي ، الذي عاد وركز على المعطى الإصلاحي الإسلامي ، وكشف عن قيمه الأصلية ورد الاعتبار لها، بعكس التوجه الأكثر انفتاحاً ومرونةً للتجديد والإصلاح الذي يلتفت الى العناصر الحضارية الوافدة ويدعو الى استيعابها ضمن دائرة الاعتقاد والأخلاق الإسلامية، الا أن التجربة أثبتت أن هذا العامل "لا يفي بكافة احتياجات النظرية لمواجهة تحديات العصر"[٣] .

وقياساً على التوفيق في الحضارة العربية الإسلامية (النهضة الأولى) يمثل إجماع علماء الأمة الأداة المثالية لتحقيق التوفيق بين الإسلام ومعطيات العصر أو التجديد الإسلامي من خلال تسويغه لقبول أو رفض الأفكار الغربية ومعطيات الحداثة بعد صهرها بالمعنى الإسلامي.

---

(١) الأنصاري ، **الفكر العربي صراع الأضداد** ، ص ٢٠١ .

(٢) حرب، علي، **الأختام الأصولية والشعائر التقدمية** ، ط١، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت، ٢٠٠١، ص ٦٧.

(٣) الأنصاري ، **الفكر العربي صراع الأضداد** ، ص٢٠٢ .

ولكن الى أي درجة يمكن للتجديد أن يصبح جزءاً من الإسلام ، وهل يمكن قبول التجديد أو رفضه بما يعرف بمناخ الرأي العام في الأوساط الدينية المتعلمة، وهل يوجد الان هيئة للإجماع الشامل في الإسلام كما كان الحال قديما في المرحلة الحضارية العربية الإسلامية التي استوعبت الكثير من المؤثرات الخارجية بالتوافق معها؟ .

غير أن هذه التجديدات في المبدأ والممارسة "ظلت مقيدة ومعدلة دائما بقرار الإجماع، كما ظلت عرضة بين وقت وآخر للتقليص بفعل موجات من المحافظة الدينية التي كانت في حقيقتها تعبيراً عنا تولد إجماع مضاد للاجماع الأخر "(١) .

يرتبط كل من التجديد والإصلاح والتوفيق في سلسلة جدلية واحدة تحيل بعضها لبعض بعلاقاتها الكلية المتبادلة " في حالة كون الإصلاح تحرري الاتجاه فإن تجديده يستند الى مدى ما تم استيعابه وقبوله من مؤثرات جديدة في عملية التوفيق، أما إذا كان سلفياً فإن قوة ردته تعتمد على مدى ما يتم رفضه من مؤثرات توفيقية سابقة تمازجت بالأصول الإسلامية" (٢).

لكن الأكثر جذرية في التوفيق بين الإسلام والحداثة هو الاتجاه الباحث عن جذر الحداثة العقلية في الفلسفة الغربية لاستعارتها ودمجها في مركب إسلامي واحد، أما استعارتها كما هي بدون تكييف أو توفيق ، أي نقل المنجز الفكري الغربي فهي عملية صادمة لإيمان المسلم الرافض لها أصلاً، ورغم ذلك فقد بقيت تلك النظم فاعلة رغم علاقة الصراع معها ، التي انتهت الى كبت من نوع معين ، " والكبت ليس حلاً للصراع، ولا إنهاء للموقف، فقد يضعف المكبوت أو يتراجع حتى يتسنى له العودة والظهور من جديد ، والحل الأمثل للاتجاه الأكثر تحرراً وعقلانيةً في التوفيق الإسلامي هو تحديث

---

(١) الأنصاري ، **الفكر العربي صراع الأضداد** ، ص ٢٠٥-٢٠٦ .

(٢) المرجع السابق ، ص ٢٠٦ .

الدين وتجديده اجتماعياً وسياسياً، عن طريق الاستعانة بالفلسفة الحديثة لتحقيق الثورة الشاملة بحزب إسلامي ديمواقراطي على غرار الأحزاب الديموقراطية المسيحية في أوروبا للوقوف ضد الاتجاهات المتطرفة على يسار التوفيقية ويمينها ، الماركسية والوضعية " (١)

ولكن هذا التماثل بين المسيحية و الإسلام ودور الأحزاب السياسية المسيحية في أوروبا المحافظة على الوضع الراهن ، يخفي نزعة رجعية محافظة في التوفيق الإسلامي أساسه قبول الأنظمة التقليدية والعمل على تجديد المجتمع بواسطتها لمنع الانشقاق والصراع بين النقائض المتصادمة أو حماية التوفيقية من التناقض كما حصل مع محمد عبده في توليف غريب بين الاستبداد والديمقراطية بتبني فكرة المستبد العادل ، وهي فكرة متناقضة منطقياً ، فكيف يمكن الجمع بين الاستبداد والعدالة والمفهومين على طرفي نقيض؟ .

لقد استرعت هذه الفكرة اهتمام الاتجاه الإصلاحي الإسلامي وخاصة الإمام المصلح محمد عبده الذي روج لها ، وعكست المقولة ظروف إنتاجها في المشرق العربي والدولة العثمانية وحال الأمة الإسلامية الباحثة عند نهاية القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين عن التقدم والحرية والحكم الوطني الرشيد .

لقد ارتبطت نزعة التوفيق بين الحداثة والتراث بفكر النهضة العربية منذ بداياتها وهيمنت على جهود الرواد ، لكنها لم تنجح وتصل الى العمق الذي يتطلبه التوفيق الفعال بين الإسلام والحداثة ، ولم يصل التوفيق الحديث الى مستوى التوفيقية الأولى في العصر الوسيط إبان الانفتاح على الفلسفة

---

(١) الأنصاري ، **الفكر العربي صراع الأضداد** ، ص ٢٠٧.

والعلم اليوناني، والسبب الأساسي أن النهضة الحديثة " لم تعن بنقل الفلسفة الكونية والأخلاقية أو دراستها كما فعلت النهضة الأولى" [١] .

وقف إبراهيم اللبان موقفاً نقدياً بناءً من توفيقية عصره ممثلة بجهود أستاذه الشيخ محمد عبده، وعمل على تطويرها بتجاوز نقائصها وتناقضاتها التي أعاقت تطويرها ، فعمل على سد حاجاتها الحقيقية بما يتصوره ملائماً وأساسياً في الحداثة الغربية وهو العقل الفلسفي المثالي مستبعداً الاتجاهات والتيارات المادية . وعمل بعكس التوفيقيين الأوائل ، الذين دعوا لاستعادة الحداثة والعقل بدون تحديد مضمونه أو اتجاهه .

لقد كان الرهان على جيل إبراهيم اللبان وأقرانه كمحمد حسين هيكل ومصطفى عبد الرازق في إحداث التجديد ضمن إطار المنهج التوفيقي لتكييف الحداثة الغربية مع المعطى الإسلامي وتحقيق مصالحة تاريخية بين الإسلام والحداثة دون اللجوء الى النقيض الكلي الذي يخرج عن مسعى التوفيق وغايته.

لم يكتف الأنصاري بنقد النزعة التوفيقية في المجال الديني بعرض وتحليل تجليات تلك النزعة في الفكر المسيحي و الإسلامي، بل تطلب نقده بالضرورة التعليق على مظاهر ومقاصد هذا التوفيق وإصدار أحكام قيمية سلباً أو إيجاباً، فأشار مثلاً الى فشل الاتجاه التوفيقي الإسلامي الذي اتخذ الإعجاز العلمي في القرآن موضوعاً لإثبات التطابق بين العلم والإيمان بغض النظر عن تاريخية هذا أو ذاك[٢]، واعتمد منهج التأويل البعيد ما دام التفسير القريب بمعاني المفردات لا يسعف المؤول لإثبات التطابق بين تلك المفردات والآيات الكريمة ضمن الحقل التداولي للغة العربية وفق التفكير

---

(١) اللبان، إبراهيم،**الفلسفة و المجتمع الإسلامي**،ط٢ ،القاهرة،١٩٥٤ ، ص ١٨٠ .

(٢) الأنصاري ، **الفكر العربي صراع الأضداد**، ص٢٣٧

العربي الإسلامي الأول، واعتمد أصحاب هذا الاتجاه معياراً ذاتياً ذوقياً أو حدسياً متعسفاً لتجاوز الهوة الفاصلة بين المقدمات القرآنية والنتائج العلمية، وتم تحويل الإعجاز من مفهومه ومعناه التداولي في العلوم الإسلامية والعربية من إعجاز بلاغي الى إعجاز طرحي كوني في الظواهر الطبيعية الكونية كآيات على عظمة الخالق واستباق الزمن واستشراف للغيب والمستقبل قبل التصدي لمشكلة الخلق والخالق، وبراهين وجوده ، ورغم النجاح الظاهري الذي حققه هذا الاتجاه التوفيقي ، الا انه في حقيقة أمره لم يكن الا فشلاً ذريعاً ومغامرة لم يحسب حسابها، أضرت بالعقل والدين معاً، فالمقدمات التي انطلقت منها عملية الاستدلال فاسدة تماما ولم تطابق لا العقل ولا النقل، وهذا ما أشار اليه الأنصاري " بالنزعة العلمية التفسيرية منذ نضج حركة العلوم الكونية و الطبيعية" (١) واعترض عليه .

لقد كان وسيكون لهذا التوفيق التلفيقيا المتأتي " من قلق مصيري تجاه التخلف العلمي الشاسع في العالم الاسلامي" (٢) ، كما يقول الأنصاري أسوا الأثر على التوفيق الحقيقي بين العلم والإيمان في الجوانب الفلسفية والفكرية على مستوى الأسس، مما يوحي بالطمأنينة والثقة الراسخة بالعلم والدين إذا أخذنا القواسم والمنطلقات التي يتشارك بها العلم والدين كالتأمل والتفكير العقلي في الأشياء والسببية والعقلانية ومحاربة الخرافة بدلاً من استسهال الموضوع وتضليل أنصاف المتعلمين والمثقفين السذج من الناس بالتخريجات المتهافتة " أو التفسيرات الانتقائية " (٣) لموضوعات العلم والإيمان التي أوصلت بعض المتهورين الى اكتشاف المكتشفات العلمية من الذرة الى الفلك الى أسرار الطب في القران قبل العلم الحديث بالف عام " باستخدام المفسرين طرائق شتى بالظن و التخمين" (٤). وهذا منتهى التضليل

---

(١) الأنصاري ، **الفكر العربي صراع الأضداد** ، ص ٢٢٦.

(٢) المرجع السابق ، ص ٢٢٨.

(٣) المرجع السابق ، ص ٢٣٤.

(٤) المرجع السابق ، ص ٢٢٩.

للنفس والآخرين بدلاً من التأكيد على الروح العلمية القائمة على النقد والنقض للمسلمات والغيبيات والتفكير الديني والأرسطي.

أما مظاهر التوفيق الأخرى كالداروينية التي تصدى لها الكاتب عباس محمود العقاد فوقف منها الأنصاري موقفاً متفهماً، فقبل توفيق العقاد الذي الزم نفسه شروطاً لتحقيق التوفيق المتوازن والرصين من خلال التأكيد على القواسم المشتركة بين العلم والإيمان، وهي اعتماد السببية والتفكير العقلاني والتعامل مع منجزات علم البيولوجيا ، ومنها نظرية التطور ، كانجازات علمية بحتة خاصة بالعلم والعلماء ولا مجال للتعامل معها بنزق.

وعلى هذا الأساس تبدو توفيقية العقاد في نظر الأنصاري أكثر رصانة وجدية من غيرها ، فقد أبقت كما يرى الأنصاري على توازنها العام بين مكوناتها ، وتطلب الأمر شيئا من التحيز للدين للحفاظ على حقوق الطرفين، العلم والدين، وحمايتهما من التوفيقية التلفيقية المتهورة التي تجاوزت حدود العلم والدين، سواء بسواء، وما يلفت الانتباه في تحليل الأنصاري لتوفيقية العقاد فهمه العميق لأهداف هذه التوفيقية ومراميها البعيدة ، فهي في التحليل النهائي اتجاهاً أدائياً وظيفياً لتمرير الأفكار الثورية والجديدة القادمة من الغرب بمنتهى السلاسة واليسر، فهي وسيلة فعالة بعكس العلمانية والليبرالية الفجة التي فشلت في نقل القيم الغربية كما هي ، وولدت ردات فعل عنيفة من السلفية والمحافظين منعتها من تحقيق رسالتها ونشر الغربنة في أوساط النخب والفئات الشعبية[١].

أما على صعيد المادية الإسلامية ، فمصدر الخلل في رأي الأنصاري عائد الى تكرار المتكلمين الجدد لأخطاء المتكلمين القدامى الذين تبنوا منظومة أفكار خصومهم فإنقلبت تلك المنظومة ضدهم وعملت ضد أهدافهم وأفكارهم، إن التصور المادي كما تصور هؤلاء نابع بطبيعته من التصور

---

(١) الأنصاري ، **الفكر العربي صراع الأضداد** ، ص ٢٣٦-٢٣٩ .

القرآني. لكن هذا المبدأ الذي يقدم نفسه كمسلمة أو مقدمة بديهية لا يشير الى مستوى التشابه وطبيعته، ويتم تبسيط المشكلة ونزع المادية من سياقها الموضوعي للتلاعب بها وتحقيق عمليات الدمج في الدين أو التوفيق الاعتباطي الشكلي بين الطرفين.

لقد شهدت هذه الفترة كما رصدها الأنصاري أقصى درجات التوتر والصدام بين العلمانية والسلفية، وعانت المعادلة التوفيقية من الانشطار الذي منعها من تحقيق ذاتها بمعادلة توفيقية متوازنة تنهي تناقضها الداخلي وصراعاتها التي تعددت وتعقدت أكثر مما سبق، أنها سمة المفكر العربي " الذي يتجاهل أسباب التناثر الواقع حالياً في المجتمع العربي وخوفاً من تعميقه ينقح التاريخ وتهمل فترات وتنسى أحداث، لكي لا تنشأ انقسامات لا يقوى المجتمع حالاً على تحملها" (١).

أما على صعيد التوفيقية المسيحية العربية ، فيبدي الأنصاري تفهماً حذراً لبعض اتجاهاتها وشكاً منهجياً في توفيقية البعض الآخر منها ، فيشيد بالاتجاهات التوفيقية المسيحية التي ارتبطت من حيث المبدأ بالوعي القومي وفكرة العروبة لتجاوز الصراع اللاهوتي المستحكم بين الإسلام السلفي والسني والفكر الكنسي، والخروج بمركب توفيقي وسطي يتجاوز الصراع الديني بين الطرفين بتوسط الفكرة القومية التي تعددت اتجاهاتها وعمقها الفلسفي، من قومية ميشيل عفلق البعثية ، الى قومية انطون سعادة الذي حاول توحيد المسيحية و الإسلام بالعودة الى الجذر الإبراهيمي للديانتين، أي للإسلام في رسالته الاسلامية والمسيحية ، الا أن قاعدة التوفيق التي اعتمدها سعادة كانت النظرة العلمانية التي تعالت على الديانتين، فلم ترضي لا المسلمين ولا المسيحيين.

أما التوفيق المباشر بين العقيدتين على قاعدة الإيمان ، فلم يتم ملامسته، وان كانت الطريق بتوسط المعاناة القومية والعروبة قد أصبحت سالكة الى هذا التوفيق الذي بقي أملاً ، واتخذ إشكالاً

---

(١) العروي عبدالله، **ثقافتنا في ضوء التاريخ**، ط٤،المركز الثقافي العربي، بيروت/الدار البيضاء، ١٩٩٧، ص ١٧٦.

حذرة ذات سقوف محدودة ، وهي حوار الأديان أو المذاهب والحوار المسيحي الإسلامي أو الحوار الحضاري.

الفصل الرابع
نقد النزعة التوفيقية في الفكر الفلسفي

تمهيد: الإطار التاريخي للتوفيقية في الفلسفة العربية

١- البحث عن معالم فلسفة عربية

٢- التأسيس الفلسفي الديني للتوفيقية المستجدة

أ- محمد حسنين هيكل

ب- مصطفى عبد الرزاق

٣- التأسيس العلمي المادي لظاهرة النقد العقلاني في الحضارة العربية الإسلامية

٤- مشروع فلسفي للفكر العربي أم إيديولوجيا تجاوزها الصراع ؟

الفصل الرابع

نقد التوفيقية في الفكر الفلسفي

تمهيد:

الإطار التاريخي للتوفيقية في الفلسفة العربية:-

أثبت الأنصاري بمنهج الدياليكتيك الهيجلي أن الدين الإسلامي في جوهره مركباً فكرياً توفيقياً، قبل نشوء علم الكلام والفلسفة الإسلامية مقارنة باليهودية والمسيحية ، اليهودية بطابعها القومي المحدود وتركيزها على أهمية الشريعة–القانون تمثل الموضوعة= thesis في هذه الجدلية ، ثم تأتي المسيحية بطابعها العالمي الشمولي وتشديدها على الإيمان الداخلي والناحية الأخلاقية الروحانية لتمثل ثورة ونقيضاً ضد اليهودية من داخلها وضمن تراثها السامي الإبراهيمي متخذة بذلك شكل النقيض anti– thesis ، ثم يجيء الإسلام ضمن التراث السامي المتفاعل ذاته ليمثل بطابعه القومي وعالميته الإنسانية بتوفيقه بين القانون والإيمان بجمعه بين المتعارضين synthesis [(١)]،أما على الصعيد الحضاري فقد جاء الإسلام بوصفه مركباً توفيقياً بين نقيضين متعارضين ، أولهما " الهيلينية الرومانية من جهة والمؤثرات الفارسية الهندية من جهة أخرى وجمعت بينهما لأول مرة في تاريخ الحضارات " [(٢)] ،أما ثقافياً ، فقد نبه برنارد لويس كما يقول الأنصاري أن الثقافة الإسلامية قد وحدت بين ثقافتين

---

(١) الأنصاري ، محمد جابر، **الفكر العربي وصراع الأضداد**، ص ١١٢.

(٢) المرجع السابق، ص ١١٢.

عظيمتين متناقضتين، هما الهلنستية (ثقافة اليونان والرومان والعبران والشرق الأدنى القديم) والثقافة الفارسية الغنية بأنماطها المتعددة [1].

ضمن هذا التصور العام ، نستطيع القول أن التوفيق ظاهرة متأصلة في الحضارة العربية الإسلامية انعكس على النتاج الفلسفي والفكري ككل في عصورها اللاحقة حتى بدا المنحى التوفيقي بين الأضداد بديهياً ، " تلك طبيعتنا الأبدية ، اكتسبناها من موقع وطننا الكبير المتوسط بين مواطن الأمم والشعوب" [2] .

ارتبطت صيرورة الفكر الفلسفي العربي الإسلامي في جزء كبير من مفاهيمها والياتها بالتوفيقية ،وهذا يعني أن النزعات الأحادية (غير التوفيقية) ظلت تسكن هامش حاضرتنا ،ونحن عندما نتكلم عن النزعات الأحادية فإننا نضع الفكر السلفي الأصولي النقلي المحافظ والفكر المستند بالكامل الى المؤثرات الخارجية في نفس المستوى من الهامشية، وتشكل هذا الطيف الهامشي في العصر الحديث من طيف واسع من التيارات العلمانية والليبرالية والماركسية التي تدعو الى تبني النموذج الغربي وتجاوز الموروث ، علماً بأن "العوامل الخارجية –على قوتها– لا تمثل الجانب الأصيل في المجتمعات التي تؤثر فيها"[3]، بما في ذلك العقائد والشرائع المستمدة من الأديان، مقابل الاتجاه السلفي الذي يرفض استلهام أي فكر خارجي لا يتوافق حرفياً مع النصوص النقلية .

يشارك النمط الفلسفي التوفيقي الذي يحتل منطقة المتن السلفية إيمانها بان " القيم الإسلامية هي القيم النهائية الصالحة ولكنه ينتقي من المؤثرات الفكرية غير الإسلامية ما يعوزه منها وما ينزع

---

(١) الأنصاري ، محمد جابر، **الفكر العربي وصراع الأضداد**، ص ١١٣.

(٢) رضوان، فتحي، **هذا الشرق العربي**، دار المعارف، مصر، ١٩٥٧ص، ١٥٨ .

(٣) الأنصاري، محمد جابر، **تحولات الفكر و السياسة بمصر و محيطها العربي**، ،ص٤٠.

للتفاعل معه " [١]. وعملية الانتقاء هذه عملية واعية تستند الى وعي معمق لطبيعة الإسلام ومدى تقبله للأفكار الوافدة، والتثبت بأن الوافد لا يتعارض مع أي من الثوابت الإسلامية الجوهرية،كون "الاسلام قدم الحل الحضاري و هو من أبرز الحلول الحضارية الشاملة في تاريخ البشرية"[٢]، كما أن معطيات الحضارة الحديثة وما حققته من كشوف علمية وعقلية راسخة قادت أقطاب التوفيق الفلسفي الإسلامي الى إعادة النظر في النصوص الدينية وتأويلها ، وهذا يتلاءم مع التراث التأويلي الإسلامي حول ثبات النص وتعدد التأويلات، وقد لجأ التيار التوفيقي الى إنتاج تأويلات جديدة للنصوص لجعلها متوافقة مع معطيات العصر، مع التأكيد المستمر على الثبات المطلق للنص وصلاحيته لكل زمان ومكان ، وهكذا تركز الجهد التوفيقي – على إحداث توافق بين المعقول والمنقول .

وتتعرض العلاقة بين المعقول والمنقول الى تجاذبات متوالية، حيث أن تغير العناصر المكونة لهذه العلاقة كفيل بكسر التوفيقية وغلبة عنصر على عنصر آخر، ولكن الوضع النموذجي لهذه العلاقة هو وضع التكافؤ الذي جعل العنصرين يتعايشان فترات تاريخية طويلة، ومن المؤكد أن طول الفترة الزمنية للتكافؤ والتعايش تؤدي الى الانصهار، ويصبح الوافد العقلي مع مرور الزمن عنصراً جوهرياً يمتزج مع العنصر النقلي .

يكتسب الوافد العقلي عبر العصور أهمية كبيرة لا تقل أهمية عن المنقول النصي ، بل إن المنقول النصي لا يعود بإمكانه الصمود ومواكبة العصور المتجددة بدون هذا الوافد العقلي، وهذا نابع من حاجة المنقول المستمرة الى تجديد رصيده المعرفي الذي يتقادم بسبب ثباته البنيوي، المعول عليه في إنقاذ النصوص النقلية من الانهيار والخروج من التاريخ ، وفي هذه المسالة تحديداً تكمن قوة

---

(١) الأنصاري ، **الفكر العربي وصراع الأضداد**، ص ٢٦.

(٢) الأنصاري، محمد جابر ،،**تجديد النهضة باكتشاف الذات ونقدها** ،المؤسسة العربية للدراسات، بيروت،١٩٩٢،ص٥٤.

الخطاب التوفيقي وتفوقه على الخطاب النقلي السلفي، فالخطاب النقلي السلفي بسبب جموده وثباته وتحجره وعدم تجديد مضمونه فإنه يصبح خطاباً ماضوياً خارج التاريخ ولا يستجيب لروح العصر، مما يؤدي الى عدم قدرته على الصمود في وجه التحديات المعاصرة .

ترتبط الأنماط الفكرية الثلاثة التي أوردناها (السلفي، التوفيقي، الليبرالي) ب " ثلاثة أنماط من البيئات الجغرافية الاجتماعية المتميزة "[١]، ويؤكد الأنصاري أن هدف هذا التقسيم تقسيم إجرائي، هو فهم معمق للأنماط الثلاث وطبيعة علاقاتها الاجتماعية وفهم البنى التحتية التي ترتكز عليها هذه الأنماط الفكرية، "كل نمط في بيئته التاريخية الطبيعية"[٢]، وقد ورد إشارات الى البنى التحتية التي ارتبطت بالفكر التوفيقي ، فالسلفية على سبيل المثال مرتبطة ب " البادية والريف والأطراف الإسلامية الداخلية والنائية، حيث المؤثرات الأجنبية الوافدة ضعيفة أو معدومة" [٣] ويمكن القول إن ما يميز هذه البيئة الجغرافية هو الأحادية ، في نمط الإنتاج، والحياة الاجتماعية، قاد بالنهاية الى "وجود نمط فكري أحادي قاطع حاسم محدد وملتزم بمعيار ثابت وقيم متجانسة موحدة "[٤]، ومن الملاحظ أن هذه البيئات هي التي اضطلعت بمهمة مقاومة الغزو الأجنبي، أي أن السلفية تزدهر وتقوى إبان الغزو الأجنبي، إما التوفيقية فتعمل في العواصم والأمصار ومناطق العمران والمراكز التجارية ونقاط التبادل الحضاري والبيئات الساحلية والمختلطة "[٥].

تستمد التوفيقية من الإسلام و القيم الإيمانية إطارها الفكري والحضاري ، ثم تبادر الى تطعيم هذه القيم بالعناصر الضرورية من الحضارات الأخرى، والهدف من التطعيم هو ترسيخ القيم

---

(١) الأنصاري ، **الفكر العربي وصراع الأضداد** ، ص ٣٥ .

(٢) جلال، محمد نعمان، **الواقعية الجديدة في الفكر العربي**، ص٢١١.

(٣) الأنصاري ، **الفكر العربي وصراع الأضداد** ، ص ٣٥.

(٤) المرجع السابق ، ص ٣٥ .

(٥) المرجع السابق ، ص ٣٥ .

الإيمانية ودعمها وبنائها على أسس عقلية مقبولة .... أما نقطة الضعف الرئيسية للتوفيقية المرتبطة بالعمران والحواضر فهي عدم امتلاكها " على المدى البعيد قدرة مماثلة على الصمود أمام موجات الغزو الخارجي المسلح، وربما وقعت تحت سطوته وقبلت بالخضوع له والتعايش معه وبالتالي الانحلال في ظله حتى تأتي لنجدتها القوى السلفية ، فتسيطر عليها فكرياً وتضطرها عادة للتخلي عن تسامحها وانفتاحها التوفيقي "[١] .

أما النمط الفكري الثالث(الليبرالي) فتنمو ظواهره عادة بشكل منعزل لدى العناصر ذات الخصائص الدينية والعرقية المناهضة عامة للإسلام العربي، وفي البيئات ذات التكوين الحضاري المتصلب الذي يأبى الانصهار في الكل الإسلامي فيقاومه بفكر متزندق أو رافضي أو باطني أو خارجي أو عقلاني متحرر يتمسك صراحة بتراثه الديني السابق ويحوله الى عنصر مقاومة [٢]. ويشمل هذا الأغلبية الساحقة من التيارات التي ظهرت في التاريخ العربي الإسلامي والتي اتهمت بالخروج عن الإجماع العام المدعوم من قبل السلطة المركزية التي كانت في أغلب الحقب التاريخية مرتبطة بالإسلام السني الذي احتل متن الحياة السياسية العربية الإسلامية ، ولا يوجد استثناء في ذلك سوى الحقبة الفاطمية التي احتلت منطقة المتن فترة لا يستهان بها من الزمن .

ويمكننا القول أن التوفيقية السنية امتازت بالمرونة والانفتاح على المؤثرات الخارجية ، " وبدت التوفيقية السنية أقرب الى التفاعل مع العقل الغربي من تلك الباطنية التي وجدت في العقل الحديث

---

(١) الأنصاري ، **الفكر العربي وصراع الأضداد** ، ص ٣٦ – ٣٧.

(٢) المرجع السابق ، ص ٣٧ .

نقضاً مرتكزها العرفإني ولعصمة تعاليمها الخفية "[١]، يفسر هذا عدم انخراط التيارات الباطنية في تيار العقلانية الحديثة، لان منظوماتها الباطنية المنغلقة لا تصمد أمام العقل والتنوير .

أخطأت السلفية لأنها شبهت الاستعمار الحديث الذي غزا منطقتنا العربية في القرنين التاسع عشر والعشرين بالاستعمار الذي غزا منطقتنا في العصر الوسيط على هيئة الحروب الصليبية، لقد واجه السلفيون الغزو الصليبي وانتصروا في هذه المعارك، ولكنهم لم يفلحوا في صد الغزو الاستعماري الحديث، ولم تدرك السلفية المجاهدة أن الغزو الاستعماري الجديد تقف وراءه حضارة حية جديدة مدعومة بالعقل الحديث والعلم المتقدم ، وهو يختلف عن الغزو الصليبي الذي كان يقف خلفه الفكر الديني القروسطي .

لم يستطع الفكر السلفي أن يستوعب " مغزى خمسة قرون من النهضة الإنسانية الحضارية الجديدة، ومن التحولات الجوهرية غير المعهودة من قبل في الفكر والاجتماع والتقنية " [٢] . وهكذا أخفقت السلفية إخفاقاً فاضحاً في رد الغزو، وبدا أن الدور القديم المنوط بالسلفية (الدفاع عن أرض الإسلام ضد الغزو الخارجي) قد تعرض للنقض ولم تعد السلفية مهيأة للقيام بهذا الدور التقليدي، وذلك بعد أن اتضح أن التحدي الجديد في جوهره حضاري وليس بعسكري أو ديني أو سياسي، وقد أدى هذا الى انحسار الدور السلفي في النهضة العربية الحديثة، التي قاومت الغزو الاستعماري ، من جهة ومن جهة أخرى استعارت منجزات الحضارة الغربية على صعيد العقل والعلم والتقنية والإدارة ومظاهر التمدن .

---

(١) سيد حسين، نصر، **دراسات إسلامية**، بيروت، ١٩٦٦، ص ٢٩.

(٢) المرجع السابق ، ص ٤٧.

لا يعني هذا التوصيف للسلفية أنها لم تحقق إنجازات ، فقد ظهرت حركات جهادية في مقارعة الاستعمار والتقليد ،مثل "حركة الشيخ محمد بن عبد الوهاب في الجزيرة العربية منذ ١٧٤٤ التي قاومت الفساد العثماني بيد والبدع المخالطة لنقاء السلفية الأصولية باليد الأخرى ، وهناك حركة عبد القادر الجزائري (١٨٣٢-١٨٤٧) التي نظمت مقاومة مسلحة ضد الاستعمار الفرنسي مبعثها إحياء صوفي سني ، ثم الحركة المهدية (١٨٨١-١٨٩٨) التي مثلت حركة مشابهة ضد الاستعمار البريطاني في السودان جامعة هي الأخرى بين روح الجهاد وحماسة التصوف. ثم الحركة السنوسية في ليبيا (١٩١٢-١٩٢٥) بالخاصتين ذاتهما والرجعة للأصول " [١].

١. البحث عن معالم فلسفة عربية:

أثبت مفهوم التوفيقية كمبدأ تفسيري كفاءة معرفية في فهم صيرورة الثقافة العربية خلال حقب زمنية مختلفة، لم يتبلور المفهوم بشكله المعاصر الا في القرن العشرين، ويبدو أن فرح أنطون كان أول من استخدمه استخداماً اصطلاحياً مقنناً وواضحاً ، فقد كتب فرح أنطون في سياق حديثه عن ابن رشد " كان همه في حياته التوفيق بين الفلسفة والشريعة " [٢] ، وقد تكرس هذا المصطلح لاحقاً حيث سنرى انه سيكون قطب الرحى في المناقشات التي دارت على صفحات " السياسة الأسبوعية " التي اشترك فيها كل من هيكل وطه حسين ورشيد رضا ومحمد فريد وجدي والشيخ مصطفى عبد الرازق " [٣]

ومن الملفت للنظر أن التوفيقية أصبحت معبرة عن " القضية الفكرية الكبرى في هذه الفلسفة (الإسلامية) – قديماً وحديثاً " [١] .وهنالك فرق مهم بين المفهوم الذي يحيل اليه مصطلح التوفيقية عند

---

(١) الأنصاري ، **الفكر العربي وصراع الأضداد**، ص ٤٦.

(٢) أنطون، فرح ، **ابن رشد وفلسفته**، مجلة الجامعة ، الإسكندرية ،١٩٠٣، ص ٢٤ .

(٣) الجندي، أنور، **المعارك الأدبية**، مطبعة الرسالة القاهرة ،١٩٥٠ ، ص ٤٥١ -٤٦١.

(١) الأنصاري، **الفكر العربي لصراع الأضداد** ،١٠١.

السلفيين والعلمانيين والمفهوم الذي يحيل اليه عند أعلام التوفيقية ومؤيديها كنهج فكري تصالحي، فالمصطلح " عندما يستخدم سلفياً أو علمانياً لا يعود مصطلحاً علمياً محايداً ، إذ يحمل في الأغلب مدلولاً سلبياً للانتقاص من التوفيقية والتقليل من شأنها الفكري " [١]. ويبدو أن طه حسين في المناقشات التي اشرنا اليها كان يُبيت هذا المعنى السلبي الانتقادي للتوفيقية ، فيقول " إن الدين منفصل عن العلم وليس الى التقائهما من سبيل، ومن زعم للناس غير هذا فهو إما خادع أو مخدوع، والحق أن المخدوعين كثيرون وهؤلاء هم الذين يحاولون دائما التوفيق بين العلم والدين" [٢]. هذا في الجانب العلماني ، أما في الجانب السلفي فإن عبد المجيد المحتسب السلفي في قراءته لطه حسين مفكراً يستخدم أيضاً مصطلح التوفيقية في مقام القدح والذم .

يحيل مصطلح التوفيقية الى طيف واسع من المصطلحات المقابلة في الثقافة الغربية، وقد عمد جميل صليبا الى التفريق بين التلفيق والتوفيق معجمياً وذلك بالاستعانة بمعجم لالاند الفلسفي، بتفسيره أن التلفيق هو أن تجمع بتحكم بين المعاني والآراء المختلفة حتى تؤلف منها مذهباً واحداً، وهذه المعاني لا تبدو متفقة الا لعدم تعمقك في إدراك بواطنها ، ولذلك كان استعمال هذا اللفظ في مقام الذم أكثر من استعماله في مقام المدح ، ومذهب التوفيق لا يجمع من الآراء الا ما كانت وحدته مبنية على أساس معقول [٣].

أعتمد الأنصاري على الفيلسوف الفرنسي بليز باسكال ، والذي حلل الثنائيات الضدية التي تواجه الإنسان الذي يحاول أن يجمع بين الأضداد فيختلط الأمر عليه فلا يبلغ سعادة ولا راحة، فهو حائر بين عالم اصغر متناه في الصغر، وعالم اكبر متناه في الكبر، ويقف بينهما ممزقا، ويصف

---

(١) الأنصاري، **الفكر العربي لصراع الأضداد** ، ص ١٠١ .

(٢) الجندي، أنور، **المعارك الأدبية**، ص ٤٥٦ .

(٣) صليبا، جميل، **المعجم الفلسفي**، ص، ٣٦٣.

باسكال الإنسان بأنه " وسط بين الكل والعدم، كل يحيط به، وعدم يتجه اليه، .... إنه وسط بين لا متناه في الكبر ولا متناه في الصغر، وسط بين الجزئيات وبين الموجودات ، وسط متنقل تائه " [١] . يطرح باسكال الثنائية من منظور معرفي، تنشطر هذه المعرفة الى شكلين متمايزين، المعرفة العقلية والمعرفة القلبية، المعرفة المنطقية والمعرفة الإيمانية، ومع أن الإنسان يحمل على الدوام هذين الشكلين من الإدراك، الا انه يقف ممزقاً بينهما دون أن يفلح في الجمع بينهما في مركب واحد يحقق له اليقين والطمأنينة، " فيقين القلب لا حجة عليه، وحجج العقل لا يقين عليها، وهذا التضاد خطير يهدد اليقين كله، وعلى هذا التضاد قام النضال بين الفلاسفة ، بل قام تاريخ الفلسفة كله في مظهر من أهم مظاهره"[٢]. وثنائية العقل / القلب موجودة في الحضارتين الأوروبية والعربية الإسلامية، ولكن طريقة التعامل مع هذه الثنائية كان مختلفاً لدى الحضارتين، فقد بادرت الحضارة الأوروبية في تاريخها الحديث الى إحداث فصل كامل بين هذين النمطين من المعرفة، فصل اتخذ شكل القطيعة المعرفية، بينما بادرت الحضارة العربية الإسلامية الى التوفيق بين هذين النمطين مشكلة منهما معرفة مشتركة .

تمثلت الحضارة العربية الإسلامية مشكلة الثنائية الكامنة في أصل الوجود الإنساني وكما شخصها باسكال، لكنها ظلت تعمل على " تعديلها وتخفيفها ورأب الصدع الوجودي القائم بينها لا على زيادته كما حصل في المانوية القديمة والجدلية الحديثة[١]. وضمن هذا التصور نستطيع تفسير الصراع المرير الذي دار بين الإسلام والمانوية التي نعتت بالزندقة، والتي تضع " طرفي الثنائية على صعيد

---

(١) الأنصاري، **الفكر العربي وصراع الأضداد** ، ص١٢٢ .

(٢) المرجع السابق ، ص ١٢٣ .

(١) المرجع السابق ، ص ١٢٨ .

واحد من القوة والأولوية وتفترض وجود صراع أزلي عنيف بينهما، أنها تضع النقيضين في مواجهة درامية مأساوية وجهاً لوجه "[١].

تعاملت التوفيقية الإسلامية بوعي مع كل عوامل التضاد والتمزق التي أوردنا مظاهرها على المستوى الوجودي والفكري والمعرفي لردم هذه الهوة السحيقة التي تفصل بين الثنائيات السابقة ، لتحقيق غاية أسمى وهي إجراء مصالحة بين الإنسان والعوالم التي يحيا داخلها " فالقول بالتوفيق بين الإيمان والعقل يعني في تحليله النهائي الرغبة الدفينة في التقريب بين الله والإنسان – فالله مصدر الإيمان والوحي والشريعة، والإنسان مصدر العقل والتبصر والحكمة، وهكذا فالإشادة بقدرات العقل تتضمن الإشادة بالإنسان المتميز بهذا العقل المختص به "[٢]

طرح الأنصاري النموذج الفلسفي القياسي (التوفيقيه) الذي ظل ماثلاً في الحضارة العربية الإسلامية ، وظل أقطاب التوفيق يضعونه نصب أعينهم في بلورة جهودهم التوفيقية وتمثل بالخصائص التالية:

١– تهدف التوفيقية الى تأكيد ظاهرة وحدة الحقيقة فيما تقوم به من جمع بين المتعارضات لصبها في بوتقة الاتفاق، ويعتبر هذا الهدف (هدف تأكيد وحدة الحقيقة) متأصل في التراث التوفيقي منذ البداية .

٢– تعتمد التوفيقية مبدأ التكافؤ أو التوازن بين العنصرين الذين تجمع بينهما، فلو تقررت أفضلية أو أولوية عنصر على آخر لانتفت الحاجة الى التوفيق.

٣– التوفيقية لا تخلو من توتر خفي غير معترف به في داخلها، وان كانت في ظاهرها وفي كثير من معانيها بأنها فكرة تصالح وانسجام

---

(١) الأنصاري، **الفكر العربي وصراع الأضداد** ، ص ١٢٥.

(٢) المرجع السابق ، ص ١٣٠.

٤ –التوفيقية فلسفة ازدواجية ذات منهجين في البحث والنظر وذات نظامين فكريين مختلفين في الطبيعة والمضمون، فمن حيث المنهج تستخدم الاستقراء والتحليل العقلي من ناحية، ولكنها في مستوى معين من البحث تلجا للتسليم بالحقائق الإيمانية ، ومن حيث نظامها الفكري فهي دائماً منشطرة بين نظامين، نظام تسليمي صوفي باطني، ونظام عقلي تحليلي نقدي موضوعي.

٢. التأسيس الفلسفي الديني للتوفيقية المستجدة:

فشلت توفيقية الإمام محمد عبده في بعد وفاته عام ١٩٠٥ ، وسارت الثنائية الضدية بخطى متسارعة نحو الحلول العلمانية مدعومة بتيار التغريب ، ولكن الأمور نحت منحى آخر منذ مطلع الثلاثينيات، حيث ظهرت جهود فكرية أصيلة لإعادة ترميم التوفيقية ، وقد ساهم أعلام في هذه الجهود التي أضعفت التيار العلماني التغريبي الأحادي الاتجاه وإعادة الاعتبار الى التراث، وسوف نتطرق الى الجهود التوفيقية التي بذلها أعلامها منهم : محمد حسين هيكل، مصطفى عبد الرازق.

أ –**محمد حسنين هيكل:**

وضع هيكل الأسس العامة للتوفيقية الجديدة ، من خلال التوفيق بين العلم والدين ، بعد أن أدرك أن كافة مظاهر التوفيقية الأخرى مستمدة من هذا الأصل. وبيّن" أن مصدر الإشكال في العلاقة الجديدة بين العلم والدين لا ينبع من موضوع الصلة بين المعارف الإنسانية وأية ديانة خاصة، بل بين روح المنهج العلمي الوصفي من ناحية وبين روح الدين بعامة من ناحية أخرى " (١)

استخدم هيكل الحجج والبراهين اللازمة لإقامة التوازن مجدداً بين العلم والدين، وبالرغم من دخول عناصر جديدة في هذه المعادلة بعد وفاة محمد عبده ، الا أنه (هيكل) أقل كفاءة من أستاذه الراحل، فقد أفاد من التراجع الذي حصل في الغرب بما يتعلق بقطعية العلوم ووثوقيتها وحقائقها

---

(١) الأنصاري ، **الفكر العربي وصراع الأضداد**، ص ١٥٢.

المطلقة، فقد بدا القرن العشرون اقل وثوقية بقدرة العلم اللامحدودة ، من القرن التاسع عشر الذي انبهر بالانجازات العلمية التي تحققت في الغرب حتى اعتقد البعض أن العلم قد أنجز كافة مهامه في تفسير العالم وسبر كل أسرار الوجود، ولكن الإخفاقات التي تبدت في القرن العشرين جعلت مؤرخي العلم الأوروبي يقررون " محدودية العلم الوضعي وقصوره وإخفاقه في كشف الكثير من عالم المجهول وفي تحقيق السعادة للإنسان " [(١)] ، وهنا علينا التنويه أن عبده لم يتح له الاطلاع على هذا المنحى الجديد، حيث توفي وهو واثق بالعلم وبالحضارة الغربية ، ولم تكن هناك أية بوادر بأن ثقته قابلة للنفي.

استفاد هيكل من المعطيات الجديدة لإعادة تشكيل المعادلة لصالح الجانب الإيماني على حساب الجانب العلمي، مما جعل التوفيقية المستجدة " أكثر استخفافاً بالعقل الأوروبي وبالعقل العلمي أيضاً، وأميل الى إبراز نواقصه وسقطاته، واشد حماسة بالمقابل لإبراز فضائل الإسلام"[(٢)]، وقد خطا هيكل خطوة أخرى في توظيف المعارف العلمية الحديثة لتقديم الدعم العقلي لمركبه التوفيقي الجديد، مستفيداً من كشوفات اينشتين بان المادة والطاقة هما شيء واحد ويمكن تحويل احدهما الى الآخر ، وصرح بان الطاقة " يمكن أن تكون قوة روحية أو معنوية : إن المادة والقوة ليستا منفصلتين وأنهما من جوهر واحد وان المادة تستحيل الى قوة كما أن القوة تستحيل الى مادة وان العالم وحدة في الوجود والمكان والزمن " [(١)] .

ب مصطفى عبد الرازق:

تركزت جهود مصطفى عبد الرازق على إعادة تأصيل النزعة العقلية من داخل الفكر العربي الإسلامي، للعقل دوره في الإسلام قبل التأثر بالعقل الإغريقي وعلومه، وإن تياراً عقلياً أصيلاً كان ينمو

---

(١) الأنصاري ، **الفكر العربي وصراع الأضداد** ، ص ١٥٤.

(٢) المرجع السابق ، ص ١٥٥ .

(١) هيكل، محمد حسين، **الإيمان والمعرفة و الفلسفة**، دار المعارف، القاهرة، ١٩٦٤، ص ٣٦-٣٧ .

بتأثير التوجه الإسلامي ذاته داخل العلوم الدينية الأصيلة قبل أن يتم احتكاكها وتفاعلها بالتيار العقلي الوافد مع العلوم الدخيلة " تيار الرأي في التفكير الإسلامي وعلى الأخص في الفقه " [١] .

يمثل الشيخ مصطفى عبد الرازق نمطاً خاصاً من التوفيقيين كانت تفتقده التوفيقية العربية، و ذهب من "أن الاسلام يعتبر الرأي هو مصدر النظر العقلي الأصيل"[٢]، حيث يستدل من كتاباته انه " جمع جمعاً متوازناً بين ثقافة عربية أصيلة وثقافة أوروبية منهجية عميقة ، وهو تكافؤ ثقافي لا بد منه للمفكر التوفيقي المتزن " [٣] وهو التوفيق الذي دعا اليه احمد أمين بوصفه الحلقة المفقودة التي يتوجب ملؤها بإيجاد الجيل الجامع بعمق بين الثقافتين، وينوه الأنصاري الى أن مصطفى عبد الرازق كان " يستخدم في ردوده أسلوباً اقل مذهبية وأكثر اعتدالاً وموضوعية من أسلوب محمد عبده أيام احتدام المعركة بينه وبين رينان وفرح أنطون وهاناتو "[٤].

ويختلف منهج عبد الرازق العقلاني عما سبقه من الرواد ، فهو يبحث عن الأسس العقلية للناحية الإيمانية من داخل المعتقد الإسلامي بعكس الآخرين الذين حاولوا ،إيجاد المبررات العقلية للعقائد والوحي والإيمان قياساً على الوافد الغربي بصفته صاحب الشرعية العقلانية، وبالرغم من أن محمد عبده الذي دعا الى تأسيس الإيمان على أسس عقلية ، الا أن المثال الذي قاس عليه (عبده) هو ابن رشد العقلاني ، ومن المعروف أن عقلانية ابن رشد هي عقلانية أرسطية، وهذا يؤشر الى أن التأصيل الذي لجأ اليه عبده لم يكن تأصيلاً حقيقياً للظاهرة العقلانية في الحضارة العربية الإسلامية، وقد آثر عبد الرازق تأصيل هذه الظاهرة من الفترة التاريخية التي تدعى الصدر الأول أو فترة السلف

---

(١) الأنصاري ، **الفكر العربي وصراع الأضداد**، ص ١٥٨.

(٢) جلال، محمد نعمان، **الواقعية الجديدة في الفكر العربي**، ص٢١٥.

(٣) الأنصاري ، **الفكر العربي وصراع الأضداد** ، ص ١٥٩- ١٦٠.

(٤) عبد الرزاق، مصطفى، **تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية**، ط٣، دار الكتاب الإسلامي، القاهرة، ص ٢٧.

الصالح ، ومن المعلوم أن هذه الفترة لم تشهد تأثيرات وافدة داخل الحضارة العربية الإسلامية، حيث ستبدأ هذه بعد الترجمات المهمة للفلسفة اليونانية خاصة أرسطو وأفلاطون .

ذهب عبد الرازق الى ما هو ابعد من ذلك عندما يقرر" أن النبي محمد كان متعبداً قبل الوحي بشريعة العقل ، وذلك يقتضي أن يكون النبي ظل على هذه الشريعة بعد الوحي الا ما غيره الشرع الجديد، والعقل كان أصلاً من أصول تشريعه فيما لم ينزل به تنزيل " [١] . ويعد هذا توسيعاً لقاعدة التأصيل العقلاني التي اضطلع بها عبد الرازق ، عندما أرجعها الى ما قبل الوحي . ويستنتج الأنصاري من هذه الجهود التي بذلها عبد الرازق انه كان مطلعاً اطلاعاً معمقاً على الثقافتين العربية والأوروبية، كما انه استطاع أن يثبت دوراً ما للعقل داخل الحضارة العربية ، حتى في فترة ما قبل الوحي، ولكن الأنصاري يرى أن جهوده ظلت قاصرة في إثبات أن دور العقل كان معادلاً للإيمان داخل حضارتنا، صحيح انه استطاع أن يوثق دوراً للعقل ، ولكنه لم يكن أبداً مكافئاً للعنصر الإيماني الغالب، لأن "الدلائل التي قدمها عن نهي الرسول عن البحث العقيدي تكاد تعطي انطباعاً عكسياً للنظرية التي أراد البرهنة عليها" [٢]

لاقت جهود مصطفى عبد الرازق الكثير من النقد وخاصة من قبل المستشرقين الذين يرون أن العقلانية هي منتج غربي حصري، فقد نقد المستشرق كينيث كراج(Kenneth Cragg) عبد الرازق ورأى انه " متأثر بخاصية انعدام الحسم الفكري كما تمثلت لدى أستاذه محمد عبده، فعلى الرغم من تطورات عصره ظل يراوح بين العصرية والتمسك بالمحافظة التقليدية دون المعالجة الصريحة

---

(١) الأنصاري ، **الفكر العربي وصراع الأضداد**، ص ١٦٤.

(٢) المرجع السابق ، ص ١٦٥.

للمشكلات الإيمانية المعاصرة، كما أن كتابته تعتمد اعتماداً كبيراً على النصوص والاستشهادات بحيث يصعب اعتبارها أعمالا تركيبية بنائية خلاقة "[١]

والنتيجة التي يخلص اليها الأنصاري هي " أن ما توصل عبد الرزاق اليه من نتائج لا يمكن اعتباره ذا اثر حاسم في توجيه الفكر الاعتقادي الإسلامي وجهة جديدة " [٢].

٣. التأسيس العلمي المادي لظاهرة النقد العقلاني في الحضارة العربية الإسلامية:

لا ينتمي هذا التيار الى الخط التوفيقي ، بل هو تيار أحادي دخل في مواجهة مباشرة وصريحة مع توفيقية محمد عبده الإصلاحية، وقد تشكل من خلال الجهود الفكرية التي قدمها أقطاب الفكر العربي ذوي الأصول المسيحية ، والذين ادخلوا أفكاراً مادية الى الفكر العربي الحديث ، وقد دارت هذه الأفكار المادية حول نظرية النشوء والارتقاء التي بهرت المفكرين المسيحيين بوصفها نظرية علمية تقدم تفسيراً علمياً لأصل الإنسان ونشوء الحياة على الأرض ، كما كان لهم الفضل في إدخال القيم الليبرالية الى الثقافة العربية. ولقد أسهمت هذه البيئة العلمية الليبرالية في " تهيئة العقل العربي لتقبل الماركسية عندما بذرت بذورها في العشرينيات ومطلع الثلاثينيات "[٣]، بل أن الأمر تعدى المفكر المسيحي لينسحب على اليهودي الذي كان له دور في تأسيس الأحزاب الشيوعية العربية ، ووجد هذا التيار (التيار العقلي العلماني) في كافة الحقب التاريخية، وظل يحمل نفس الملامح والسمات، ولكن علينا التنويه الى أن دوره كان على الدوام دوراً ضعيفاً وهو يقبع في منطقة الهامش مقابل المتن التوفيقي والمتن السلفي، عل اعتبار "أن(التغريب) الكلي أمر مستحيل، و محاولته لا تنتج غير الإضطراب"[١]

---

(١) الأنصاري ، **الفكر العربي وصراع الأضداد** ، ص ١٦٦.

(٢) المرجع السابق ، ص ١٦٧ .

(٣) المرجع السابق ، ص ٥٢.

(١) الأنصاري، محمد جابر، **تحولات الفكر و السياسة بمصر و محيطها العربي**، ،ص٥٢ .

والسبب في ذلك أن المرجعيات الفكرية والقيمية التي يتبناها تتعارض تعارضاً جوهرياً مع العقائد الإسلامية ،و تؤدى الى أضعافه.

شهد هذا التيار العلماني رواجاً بعد الحرب العالمية الأولى ، وقد أعطى كرومر زخماً خاصاً لهذا التيار ، ومن المعلوم أن كرومر كان يملك تأثيراً وقوةً كبيرة في الشرق العربي بفضل الهيمنة البريطانية المطلقة، بالإضافة الى قناعة كرومر الراسخة أن الإسلام قد مات أو انه يحتضر، وقد كانت الظروف التي أعقبت الحرب الأولى تشير الى القوة المضطردة لهذا التيار ، بل أن كافة الشواهد كانت تشير الى قرب انكسار توفيقية محمد عبده ، ولكن هذا لم يحصل أبداً، فقد شهد هذا التيار التغريبي العلماني انحساراً واضحاً ابتداء من العام ١٩٣٠ ، وعاد كافة الأقطاب الذين تزعموا التغريب والعلمنة الى الحلول التوفيقية، بردهم الاعتبار للعنصر الإسلامي والتراثي ووضعه في موازنة مع المؤثرات الحضارية الغربية ،" تم اللقاء في الفكر العربي بين الإسلام والعلمانية في مزيج مذهبي واحد، لبلورة المصطلح (المسلمون العلمانيون) أو (العلمانية الإسلامية) "[١]. وبالرغم من غرابة هذا التيار في الثقافة العربية ، الا انه كان يستمد قوته ومشروعيته من العلمانية التركية التي قطعت شوطاً بعيداً في العلمنة ، ومثلت " العامل الثالث لنشوء هذه الحركة بالإضافة الى الإصلاحات الغربية والعلمانية المسيحية العربية " [١]

حقق هذا التيار التغريبي في فترة وجيزة (لثلاثة عقود) انجازات على صعيد العقلنة والعلمنة وتكريس الكثير من الأفكار المادية في المجتمع المصري والعربي، فلقد انضم للرواد المسيحيين الأوائل العديد من رموز الفكر ممن تخرجوا من الجامعات الأوروبية وتأثروا بالثقافة الغربية بكافة اتجاهاتها

---

(١) الأنصاري ، **الفكر العربي وصراع الأضداد** ، ص ٥٧ .

(١) المرجع السابق ، ص ٥٧.

الفكرية والسياسية والاجتماعية ، فقد اصدر طه حسين في عام ١٩٢٦ كتابه "في الشعر الجاهلي" مستخدماً منهج الشك الديكارتي والنقد التاريخي الأوروبي في غربلة الروايات والنصوص الدينية وذلك ما طرح إمكانية نقد النص الديني من وجهة نظر البحث العلمي" (١) .

وكان لطفي السيد قبل ذلك قد قاد حملة لتكريس النظام الليبرالي في مصر وتبني كل ما يستند اليه من قيم وأسس فلسفية وحضارية، واصدر علي عبد الرازق كتابه حول نظام الحكم المستقبلي في الدول العربية الناشئة، وطرح علي عبد الرازق أفكارا علمانية صريحة لا تقل أهمية عن علمانية أتاتورك ، ومن الملاحظ أن النجاح الساحق الذي حققته العلمانية في تركيا أمدّ الحركة العلمانية في العالم العربي بزخم كبير بسبب التأثير المتبادل بين تركيا والعرب .

ومن أعلام العلمانية في هذه المرحلة إسماعيل مظهر، بتبنيه المطلق للداروينية التي تتعارض مع المعتقدات الدينية (هذا ما كان سائداً في تلك الحقبة) ، حيث دعا الى نقض العقلية الغيبية المخلوطة بشيء من العلم التي تميزت بها الحضارة الإسلامية وأحياها الأفغاني، والى إحلال العقلية العلمية الأوروبية محلها دون تقريب أو توفيق وبأسلوب الصدام والمواجهة بين العقليتين المضمحلة والصاعدة (١)وقد اضطلعت مجلة العصور التي أسسها إسماعيل مظهر (١٩٢٧-١٩٣٠) بنشر الأفكار والمذاهب العلمانية الصريحة، وكانت " تعرض تاريخ الدين والأفكار التقليدية كما لو أنها مجموعة من الأساطير، ونشرت ترجمة لمحاضرة برتراند رسل : لماذا أنا لست مسيحياً "(٢). وقدم إسماعيل مظهر ترجمة لكتاب أصل الأنواع لتشارلز دارون ، معرفاً بنظرية النشوء والارتقاء المثيرة للجدل.

---

(١) الأنصاري ، **الفكر العربي وصراع الأضداد** ، ص ٥٩ .

(١) المرجع السابق ، ص ٥٩ .

(٢) المرجع السابق ، ص٦١.

وعلى صعيد الفكر الماركسي قام خالد بكداش في العام ١٩٣٣ بترجمة البيان الشيوعي الى اللغة العربية . وترجم قبله احمد رفعت بمصر أول كتاب ماركسي رسمي وهو كتاب لينين "الدولة والثورة" سنة ١٩٢٢ فبدأت بتلك الآونة مرحلة جديدة لنشر مبادئ الاشتراكية العلمية بعد أن كانت تنقل محرفة أو غير مفهومة "[١]. وأصدر سلامة موسى كتابه " الاشتراكية" شرح فيه الاشتراكية المستقاة من الفابية التطورية البريطانية ، كما اصدر حسين المنصوري كتابه تاريخ المذاهب الاشتراكية، وقد بدا واضحاً طرح المؤلف للحل الاشتراكي بوصفه حلاً امثل لمعاناة الطبقات الفقيرة ، وتوجت كل الجهود بتأسيس الحزب الاشتراكي المصري في العام ١٩٢٠ ثم الحزب الشيوعي المصري في العام ١٩٢٢ ،" وصدرت جريدة " الصحافي التائه " لاسكندر الرياشي لتكون جريدة العمال والبؤساء ولتمثل النواة الأولى للتجمعات الشيوعية في لبنان وسوريا وفلسطين" [٢]

وظهر في هذه الفترة علماني صريح لا يهادن، وهو إسماعيل احمد ادهم، والذي قضى منتحراً في العام ١٩٤٠ ، وهو مستعرب ومتمصر ، نهل من الاستشراق الروسي ، مقارباته الحادية واضحة ، وكان يجهر بالأفكار المادية البحتة ويسفه المعتقدات الدينية ، وكان يدعو الى تسليط الطبيعة على العقيدة ويعتمد أرقام العلم وأقيسة المنطق في تقدير المعلوم والمجهول [١] .

---

(١) الأنصاري ، **الفكر العربي وصراع الأضداد** ، ص ٦٣ .

(٢) المرجع السابق ص ٦٣ .

(١) المرجع السابق ، ص ٦٢ .

وفي هذه الفترة أيضا دخلت المفاهيم العلمانية الى الفكر القومي ، فلقد دعا المفكر القومي ساطع الحصري الى " تأسيس امة عربية جديدة غير مرتبطة بالضرورة بمفهوم دار الإسلام"[١]، وهكذا حسم الحصري جدلاً طويلاً وقرر أن الدين " لم يعد عنصراً جوهرياً حاسماً في القومية " [٢].

شهد هذا التيار العلماني انحداراً سريعاً، وتمت تصفيته سريعاً، وقد قدم احمد أمين تفسيراً متماسكاً لهذا الانحدار السريع، حيث رأى أن هذا الانحدار يدل على غلبة " الرأي العام الذي كان مسلحاً فتغلب وانتقم وأصبحت له السلطة التامة وانهزم أمامه فريق المفكرين الصرحاء هزيمة منكرة ولم تكن له أمثلة نموذجية كثيرة في تاريخه القريب ، فاضطر الى التسليم وتعود المجاراة بدل المقاومة ، والمداراة مكان المصارحة ، فلم يعد هناك معسكران، ولم يعد صراع وإنما معسكر واحد ولا قتال" [٣] . وبالرغم من أن تفسير أحمد أمين تفسير خاص لتراجع التيار العلماني العقلاني لحقبة ما بين الحربين الا انه تفسير ينسحب على الإخفاقات العقلانية في كل عصور الحضارة العربية الإسلامية، لقد كان هذا التيار على الدوام نخبوياً ، تضطلع به فئة قليلة في محيط تشكل غالبيته مؤيدين للرأي العام المناوئ للعلمنة .

وسوف يعود الاتجاه التوفيقي لتسيد الساحة الفكرية والسياسية والاجتماعية مدعوماً بقوة وغلبة الرأي العام الذي لم يستطع استيعاب العلمنة والعقلنة ، وسوف نشهد منذ عام ١٩٣٥ تقارباً جديداً بين التيارين السلفي والعلماني تحت مظلة التوفيقية ، وهذا الاندحار المفاجئ والسريع للتيار العلماني والعقلاني ليس جديداً على الحضارة العربية ، وسوف يشهد العالم العربي في العصر الحديث اندحاراً آخراً لهذا التيار الذي عاود النمو والتطور بعد حروب الاستقلال وتحالفه مع القوميين الذين تربعوا على

---

(١) الأنصاري ، **الفكر العربي وصراع الأضداد** ، ص ٦٤.

(٢) المرجع السابق ، ص ٦٤.

(٣) أمين، احمد،"**النقد أيضا**" ، مجلة الرسالة، العدد١٥٢، ١٩٣٦، ص ٨٨١-٨٨٣.

قمة السلطة في دول عربية كثيرة مثل مصر والعراق وسوريا والجزائر ، والتفسير الذي ساقه احمد أمين يصلح أيضا لتفسير انحسار هذا التيار العلماني في حقبة السبعينيات، فحسب برهان غليون فإن الحداثة والعلمانية العربية كانت تشكو من عيب أساسي متأصل فيها وهو داء النخبوية، هذه النخبوية التي جعلتها محصورة في نخب أكاديمية ضيقة ولم تتحول الى ظاهرة شعبية كما حصل في الغرب، مما سهل على الرأي العام أو الجماهير تصفيتها والنكوص الى الفكر الديني كما حصل من التفاف الجماهير العربية حول المنظمات التكفيرية والأصولية المستندة الى بساطة الفكر الديني وانتشاره الواسع بين الجماهير العريضة .

ويستنتج الأنصاري أن هناك اختلالاً بنيوياً " في الاستيعاب الحضاري والفكري لدى العرب ، لان هذه الخيارات الجوهرية تحتاج الى كيان جماعي متسق الوجهة يقررها ويقدم عليها ، ولا يمكن أن تنجزها كيانات متفرقة متنازعة الاتجاهات والنظم والمؤثرات " [١] ، و قد برع زريق في التوصيف لهذه الحالة" أن الأمة منقسمة الى عناصر متباينة ويفكر بعضها تفكيراً لاتينياً، و البعض الأخر تفكيراً انجلوسكسونياً" [٢] مرة أخرى نقول أن هذا الرأي هو إعادة إنتاج لرأي احمد أمين السابق.

ومن أمثلة النكوص والتراجع " تحول محمد حسين هيكل من دعوة الأدب الوطني الفرعوني ودعوة العلم والعلمنة والمناداة بنهضة على غرار عصر التنوير الأوروبي الى المطالبة ببعث النهضة المنشودة على أساس عصر البعثة المحمدية والرجوع الى إحياء حضارتنا الشرقية[١]، وهكذا يعود هيكل الى المربع الأول ، الى توفيقية محمد عبده التي حاول الخروج عنها وتبني الاتجاه العلماني ، ولكنه سيعود مجدداً الى اللغة التوفيقية عينها في تحول دراماتيكي يشهد على انحسار هذا التيار، حيث يبشر

---

(١) الأنصاري ، **الفكر العربي وصراع الأضداد**، ص ٦٩ .

(٢) زريق ،قسطنطين،**في معركة الحضارة**،دار العلم الملايين،بيروت،١٩٦٤،ص ٤٠٠.

(١) الأنصاري ، **الفكر العربي وصراع الأضداد**، ص ٧٤ .

بان " هذا كله سيكون سبب البعث (الرينسانس) في الشرق ، وأساس حضارة جديدة يتزاوج فيها العلم والإيمان فيرتوي منها العقل والنفس جميعاً ، وتجد فيها الروح الإنسانية غذاء يجمع لها بين الرخاء والسعادة ، وبين النعمة والطمأنينة.[١] وتراجع طه حسين صاحب كتاب " في الشعر الجاهلي " عن منهجه المادي ، والإنتقال من " اصطناع الشك الديكارتي والنقد التاريخي الصارم في غربلة نصوص التراث بإصدار كتابه "على هامش السيرة" ١٩٣٣ الى إبراز ما في الميثولوجيا الشعبية التراثية من جمال وبساطة وخيال وإمتاع، وقد قدم لكتابه هذا بقوله " إن العقل ليس كل شيء وان للناس ملكات أخرى ليست اقل حاجة الى الغذاء والرضا من العقل " [٢] .

وكان تحول انطون سعادة من الأحادية الى التوفيقية هو الأكثر دراماتيكية في انهيار هذا التيار ، بنحت مصطلح المدرحية =(المادية +الروحية) ، كما اوجد مركباً توفيقياً جديداً يجمع الإسلام والمسيحية ، دعاه الإسلام في رسالتيه ، وقد ورد كل ذلك عن سعادة في الفصل الثاني من الدراسة التي خصصت للفكر القومي العربي ، وأوضحنا كيف تراجع سعادة عن خطه العلماني المادي الداروني. وتحول ميشيل عفلق وبالتزامن مع التحولات في مصر من الفكر الماركسي الأحادي الى " البحث عن إيمان جديد يحل محل القناعات الماركسية المتزعزعة "[١]. وفي هذه الفترة أيضا وفي العام ١٩٣٦ ينتقل توفيق الحكيم من مسرحياته الذهنية الفلسفية الى تاليف مسرحية " محمد الرسول البشر" مستجيباً للموجة الجديدة في الكتابة عن الرسول وصدر الإسلام .

(١) هيكل، محمد حسين، **الإيمان والمعرفة**، دار المعرف، القاهرة، ١٩٦٤، ص ١٠٥.

(٢) حسين ، طه ، **على هامش السيرة** ، ج ١، الهيئة العامة المصرية للكتاب، القاهرة ،١٩٩٤ ، من المقدمة.

(١) الأنصاري، **الفكر العربي وصراع الأضداد**، ص ٨١.

٤ – مشروع فلسفي للفكر العربي أم ايدولوجيا تجاوزها الصراع؟

لاستجلاء عناصر الحضارة العربية نجاحاتها وإخفاقاتها انتقل الأنصاري في هذا الفصل من الفحص بالمفهوم الكانطي الى النقد والانتقاد.وتكمن الصعوبة الأساسية في هذا الانتقاد الحاجة الى مفاهيم جديدة من خارج النسق التوفيقي من اجل إتمام عملية الانتقاد، وربما نحتاج الى منهج مختلف أيضا ، وقد وظف الأنصاري التوفيقية كمبدأ تفسيري لفهم ومقاربة إشكاليات الفكر العربي وحل ثنائياته الضدية مستعيناً بالمنهج الجدلي.

وضعت الحضارة العربية الإسلامية ومنذ انطلاقتها الأولى التي ابتدأت بالرسالة الاسلامية، التوحيد مثلا أعلى، وجابهت الشرك الجاهلي بالدعوة للعودة الى الأصول التوحيدية الإبراهيمية، وحاربت التعددية حرباً لا هوادة فيها ، خاصة في مجال العقيدة، فعملت على " توحيد الاله ، توحيد الإيمان والشرع، توحيد الدين والدولة ، توحيد الرسالات في رسالة متصلة ، توحيد الحضارات في حضارة جامعة، توحيد الأمم في عقيدة وتوحيد الدول في دولة . وبإيجاز توحيد الحقائق في كلمة . كلمة واحدة نهائية أزلية ثابتة "[١]، كلمة التوحيد.

وقد اكتشفت الحضارة العربية الإسلامية أن التوفيقية هي الطريق الى الوحدانية المنشودة ، وتجاوزاً لكل التعدديات التي تفضي الى الشرك. وضمن هذا المنظور حصل التلاقي والانسجام بين الحضارة العربية الإسلامية والحضارة اليونانية ، ونعني هنا الحضارة الهيلينية، ذلك أن الهيلينية " برافديها الأرسطي المشائي والأفلاطوني الاشراقي تنطلق مثل الإسلام من مبدأ توحيدي "[١]، فالمشائية تستند الى المنطق الأرسطي الصوري الذي يضع في الصدارة مبدأ عدم التناقض ،ويرى

---

(١) الأنصاري ، **الفكر العربي وصراع الأضداد**، ص٥٨٩ .

(١) المرجع السابق، ص ٥٩١.

الوجود كلاً منطقياً منسجماً مع ذاته، صادراً في كليته عن محرك واحد، والأفلاطونية المحدثة تنطلق من فكرة الواحد الأول الذي صدر عنه الكون انبثاقاً بفيض إشراقي منزه عن المادة[١]. وقد أغفلت الحضارة العربية الإسلامية كامل التراث التراجيدي الإغريقي، لان هذا التراث قائم بالأساس على فكرة التناقض، فالصراع في التراجيديا هو صراع بين ضدين يقود بصورة حتمية الى الحسم ، أي تغليب طرف على طرف آخر في نهاية مأسوية فاجعة، لقد أهملت الحضارة العربية الإسلامية كامل التراث الديونيزي الذي تسيد قبل سقراط العقلاني التوحيدي . وضمن هذه الرؤية نستطيع أن نفهم الحرب التي شنها الخليفة المهدي العباسي ضد الثنوية المانوية والتي دعيت بحرب الزندقة .

حملت العصور الحديثة أخطاراً أعمق بكثير من الأخطار التي حملتها تيارات مثل المانوية، والتحدي هذه المرة جاء فلسفياً عقلياً هز ركناً مهماً من أركان التوفيقية ، ونعني به المنطق الأرسطي ، فلقد أنتج العصر الحديث منطقه الذي يعبر عنه خير تعبير، وهو "المنطق الدياليكتيكي الهيجلي المستند في احد وجهيه الى مبدأ التناقض الداخلي الذي غدا شرطاً حتمياً لتحقيق وحدة الأشياء ووحدة الكون ذاتها "[١]، تجاوزت الحضارة الغربية في العصور الحديثة الأرسطية المنطقية، وأصبح العقل الغربي الحديث عقلاً دياليكتيكياً قائماً على التناقض، وهنا تبرز أول مفارقة فيما يخص التوفيقية العربية الإسلامية بنسختها الحديثة، ونعني بها توفيقية محمد عبده، هذه التوفيقية لم تستطع إدراك أن طبيعة العقل الغربي الذي توافق الإسلام معه قديماً ليس هو العقل الغربي الذي جابهه في العصر الحديث ،" فالعقل الذي توافق معه الإسلام قائم على الانسجام الذاتي، بخلاف المقولة الدياليكتيكية التي قام عليها

---

(١) الأنصاري ، **الفكر العربي وصراع الأضداد** ، ص ٥٩١.

(١) المرجع السابق ، ص ١٩٦.

العقل الحديث " [١] ، كما أن العقل الحديث عقل قائم على النهج الشكي وليس اليقيني، بالإضافة الى كونه عقلاً لا يعترف بأية مرجعيات أو مسوغات عقلية للإيمان بفكرة الاله .

وبالرغم من أن القطيعة واضحة بين العقل الأرسطي والعقل الدياليكتيكي ، الا أن التوفيقية العربية بذلت جهوداً فكرية لإعادة إنتاج العقل الدياليكتيكي وفق اشتراطات العقل الميتافيزيقي الواحدي، فقد ظهر في الفكر الشيعي المعاصر مفكر " رد مبدأ التناقض الذي تقول به الجدلية الى مبدأ التغير الذي تحدثه العلة في المعلول(فعل السببية كما قررته الرشدية والأرسطية) ، فيذهب الى القول أن التناقض الياليكتيكي هو ذاته التناقض الحاصل بين العلة ومعلولها ، والذي ينجم عنه التغير والحركة " [٢] ،وهكذا يرى المفكر الشيعي محمد تقي المدرسي أن الهرولة نحو الفلسفة الدياليكتيكية هرولة لا مبرر لها، ولا يوجد أية ميزة للمنطق الدياليكتيكي على المنطق الصوري الأرسطي، ويذهب الى أن الاختلاف المزعوم بينهما هو اختلاف في اللفظ ليس الا ، وأن فكرة التناقض التي جاء بها العقل الجدلي موجودة ومتضمنة في فكرة التغير في السببية، وهكذا فإن الفكر التوفيقي يعيد إنتاج معادلاته بشكل متجدد هروباً من الحسم .

كما أن المفكر حسن حنفي الإسلامي اليساري قد استنجد بالهيجلية لإصلاح المعادلة التوفيقية المكسورة، معتقداً بعبقرية هيجل لأنه " حول الدين الى فكر ، ثم حول الفكر الى وجود ، ولم يكتف بتأسيس الإيمان بالله وبخلود النفس على أساس عقلي كما فعل ديكارت ، بل تحدث عن الدين باعتباره هو الفلسفة ، كما نظر الى العقيدة باعتبارها هي الوجود، ولم يجعل هيجل العقل معارضاً للإيمان وهادماً للعقائد كما هو الحال في فلسفة التنوير لدى المفكرين الأحرار بل وحد بين العقل والوحي

---

(١) الأنصاري ، **الفكر العربي وصراع الأضداد** ، ص ٥٩٨ .

(٢) المرجع السابق ، ص ٦٢٩ .

وأصبح الدين لديه كل شيء وليس له مجال خاص منفصل عن الوجود "[١]، هذه الترسيمة التي يقدمها حنفي عن الهيجلية تعتبر مثالية للفكر التوفيقي للخروج من مأزقه واستيعاب الفكر الجدلي داخل معادلته، حيث أن هيجل هو المؤسس الأول للعقل الدياليكتيكي، وهو الذي أرسى كافة المفاهيم والمصطلحات الجدلية، وهذا ما يدفع حسن حنفي الى تبني الهيجلية بلا تحفظ ، بل انه يذهب للقول أن هيجل هو رمز مالوف وحميمي من صميم تراثنا، وان هيجل يعود الينا في رداء معتزلي أو رشدي أو صوفي[٢]، هكذا يعول حنفي على هيجل بالكامل متجاهلاً أن هيجل نفسه قد تعرض للنقد من أقطاب الجدل وعلى رأسهم ماركس وأنجلز. لقد اغفل حنفي أن هيجل هو الذي عطل الجدل أيضاً، بواسطة عملية الرفع، حيث يرتفع الجدل الى منطقة أعلى تعلو على النقيضين، حيث يتم التغلب على الصراع الجدلي بواسطة هذه العملية، فالتناقض الهيجلي هو تناقض عقلي لحظي مرحلي لا يلبث أن ينحل ويعود السلام والتوافق للوجود بفعل عملية الرفع، ولكن الجدل بالمفهوم الماركسي جدل لا ينحل ، لان ماركس لم يعترف بالية الرفع، وهكذا ينتقل التناقض والتوتر في الفكر الماركسي الى الواقع نفسه ويبقى ماثلاً فيه .

والتوفيقية مطالبة لا محالة في " تطعيم توحيديتها بجدلية العصر ، وفي تحويل توترها بين الثنائيات والأضداد ، الذي ظل مضمراً غير مشروع الى توتر جدلي صحي ظاهر له مكانه الطبيعي المسلم به في إطار النظرة التوحيدية الشاملة " [١] ، ويبدو أن هذا التطعيم الذي يدعو اليه الأنصاري هو المخرج الوحيد للتوفيقية التي وصلت الى طريق مسدود في كافة تياراتها واتجاهاتها ، فالأحادية لم تعد تتلاءم وروح العصر الجدلي، ومن الواضح أن الكثير من مفكري التوفيقية قد أدركوا هذا التحدي

---

(١) حنفي، حسن، **قضايا معاصرة**، دار الفكر العربي، القاهرة، ١٩٧٦، ص ١٧.

(٢) الأنصاري ، **الفكر العربي وصراع الأضداد**، ص٦٢٦

(١) الأنصاري ، **الفكر العربي وصراع الأضداد**، ص ٦٢٠ .

وتعاملوا معه بشكل مباشر، كل على طريقته، حيث لم يعد مستساغاً تجاهل المنحى الجدلي الذي نحاه عصرنا منذ قرنين أو يزيد، وهناك نتاج فكري لا يستهان به يقر بمشروعية التوتر الداخلي في التجربة الدينية، هذا التوتر الذي دأب الإسلام المحافظ على تجاهله ، واعتبره على الدوام خطراً يهدد العقيدة، ولكن الوجودية (المؤمنة) استطاعت أن تقدم نموذجاً ناجحاً لاستيعاب هذا التوتر داخل المعادلة الإيمانية دون إحداث أي قطيعة مع النص ودون الوقوع في فخ قطعية النص .

وقد قدم عماد الدين خليل العراقي الإسلامي تصوراً جديداً لاستيعاب الجدلية في المعادلة الإيمانية ، ونبه خليل الى أهمية عامل التوتر في بناء التجربة الإنسانية، وهو التوتر الأزلي الأبدي بين الإنسان والعالم، ويقرر خليل أن الإسلام لم يقض على هذا التوتر تماماً ولم يأت لحظر هذا التوتر، ولكن ما فعله الإسلام هو انه " قضى على التوتر بشكله البدائي الهدام ، وخلق في أعماق المؤمنين توتراً من نوع جديد عميق بعيد الأغوار " [(١)] .

كما أننا نرصد هذا التوجه لدى الباحثة عائشة عبد الرحمن (بنت الشاطئ) في دراستها التي نشرتها في العام ١٩٦٩ حول ظاهرة الإنسان في النص القرآني، ونجد لدى الكاتبة وعياً معلناً بفكرة العدم والعبث " التجربة الوجودية الإنسانية الى جانب الفكرة المتفائلة النقيضة لها (في الخلود والبعث والخلاص) " [(١)]، لقد دأب الفكر الديني المحافظ على وأد كل شعور بالعبث والعدمية، واعتبر هذا الشعور وسوسة من عمل الشيطان، وطالب المؤمنين بالظفر بالإيمان الذي نعته بإيمان العجائز الذي يغفل ويتجاهل كل عوامل التوتر السابقة ، وربما تكون بنت الشاطئ من المحافظين القلائل الذين اقروا بضرورة معايشة هذا الشعور بالعدم والعبث وإدخاله في جدل داخلي مع نقيضه للوصول الى

---

(١) خليل، عماد الدين، **في النقد الإسلامي المعاصر**، دار الرسالة، بيروت، ١٩٧٣، ص ٢٦ – ٢٧ .

(١) الأنصاري ، **الفكر العربي وصراع الأضداد**، ص٦٢٢ .

تجربة إنسانية عميقة وإيمان قائم على يقين داخلي وليس إيماناً سطحياً هشاً، ومن الواضح أن بنت الشاطئ قد تأثرت كغيرها من مفكري العصر بالتيار الوجودي الذي أسس له المفكر المصري عبد الرحمن بدوي، وتعزز لاحقاً بترجمة الأدب الوجودي على يد سهيل إدريس، وكانت أعمال جان بول سارتر هي الأعمق تأثيراً في الثقافة العربية .

وهكذا تتضافر ثلاثة تيارات فلسفية لمد العون للتوفيقية المأزومة ، أهمها بالطبع الهيجلية، والفلسفة الوجودية بجانبها الإيماني، الذي مثله كيركجارد، وكذلك التيار الصوفي الإسلامي الذي هيمن على الفضاء الإسلامي حتى القرن التاسع عشر، وكان عبد الرحمن بدوي قد احدث مقارنات موفقة بين الوجودية والصوفية الإسلامية واعتبر كلاهما معبراً عن التجربة الداخلية للإنسان، ويرى حسن حنفي أننا نستطيع بواسطة الغوص في التراث الصوفي، أو من خلال تمثلنا للنموذج الهيجلي " تصور الله قريباً منا ، يوجد في لحظات التقدم والاكتمال ، لا ينفصل عن تاريخ الشعب الماضي والحاضر، .. فالله اقرب الى الحركة منه الى الثبات، ودافع على التقدم، وداخل في التاريخ أكثر منه خارجاً عنه " [١]. من الواضح أن ما طمح اليه حنفي هو إحداث " تقارب بين الأساس التوحيدي للتراث بمعناه السكوني المنزه المجرد ، والأساس الدياليكتيكي للعصر بمعناه الحركي الفاعل المتعين فيغدو الله أقرب الى الحركة منه الى الثبات " [(١)]. وكان الفكر المعتزلي قد اخرج الله من التاريخ عبر عملية التنزيه والتجريد المستمرة التي أحالت الله الى رمز مجرد، وانتهى الأمر بالمعتزلة الى تعطيل الصفات الالهية والحاقها بالذات المنزهة، وقد عرف المعتزلة بسبب هذه القضية بالمعطلة، فعندما نلحق الصفات بالذات ونرفعها

---

(١) حنفي، حسن، **قضايا معاصرة**، ص ٢٥٣.

(١) المرجع السابق، ص٢٥٣.

الى السماء فهذا يعني أن الله لا يفعل في كوننا الفيزيائي فعلاً مادياً مباشراً، وهنا يأتي الفكر الهيجلي الذي يستلهمه الإسلامي حسن حنفي كرد اعتبار لدور الله في الكون.

واجهت التوفيقية المصاعب وأهمها " أن فترات التحول الحضاري والعمل على خلق اتجاهات جديدة في حياة الأمم يتطلب التسليم بحقيقة الصراع وممارسته وقبوله واقعياً وفكرياً مع الخضوع لقوانينه وتقديمه على اعتبارات التوفيق والتقريب لفترة من الزمن . والنظرة التوفيقية التي من طبيعتها تجنب الصراع وإغفال متطلباته وضروراته قد لا تكون الفكرة الملائمة أو الفكرة الأنسب لمثل هذه العصور التحولية "[١]. يمكن القول أن هذه المسالة هي الأهم في سياق نقد التوفيقية، التي تبدو المعطل الأكبر لصيرورة التاريخ ،و سبب الجمود الذي عرفته حضارتنا والذي أفضى الى خروجنا من التاريخ .

أما المفارقة في التوفيقية المعاصرة، فسببها التعامل بشكل انتقائي تجزيئي مع التراث والمعطى الغربي " فالتوجه نحو الاقتباس من الحضارة الغربية يغلب عليه همَ الحاجة الى التقنية الغربية وتقدمها أكثر مما يغلب عليه الإيمان بالقيم الإنسانية والعقلية التي قامت عليها الحضارة الغربية، وخير دليل على ذلك أن اقتباس مكتسبات الحضارة يرافقه هجوم عليها، تقليل من أهميتها واستبشار بانحطاطها المنتظر"[١]، وهنا يعبر الأنصاري بإيجاز شديد عن عقيدة متأصلة في ذهنية العربي المسلم المعاصر، ولا يستطيع المسلم أن يخفي هذا الإحساس حتى عندما يعيش في بلاد الغرب، أما فيما يخص التراث " العنصر الآخر في التوفيقية ، فإن العربي المعاصر يتمسك به في أحيان كثيرة إما بدافع التقليد أو بدافع التقية خوفاً من التكفير والعزل ، وإما بدافع التمسك بالهوية الجماعية التي هددها الغرب سياسياً

---

(١) الأنصاري ، **الفكر العربي وصراع الأضداد**، ص ٦٠١.

(١) المرجع السابق، ص ٦٤٦ .

وحضارياً "[١]، وهكذا يكشف الأنصاري عن جوهر المشكلة التي تواجه التوفيقية المعاصرة، حيث يقرر أن جوهر المشكلة ليس في الصعوبة الكامنة في التوفيق بين عنصرين متباينين، بل في " كون العنصرين قد فقدا أصالتهما ودخلا الحياة العربية المعاصرة في شكلين مجتزئين أو محرفين، بحيث غدا الأمر توفيقاً بين حداثة مجتزأة وتراث مجروح الأصالة "[٢].

هكذا يقف العربي المعاصر موقفاً تراجيدياً، بين آخرين، الآخر الغربي المهيمن على الفضاء الحضاري المادي الموضوعي، والذي يفصله عنه البعد المكاني ، والآخر التراثي الذي ينفصل عنه زمانياً بحقب تاريخية سميكة، ولكنه لا زال يلقي بظلاله على وعيه ولا وعيه، الذات العربية المعاصرة مغيبة بين آخرين، أحدهما مكاني والآخر زماني .

أدى هذا الموقف الى الشلل الكامل في الحياة العربية منذ عصر النهضة، وظل المشروع النهضوي العربي يدور في حلقة مفرغة بين الغرب والتراث، دون أن يكون هناك أية بوادر للتقدم، يرى الأنصاري أن الخيارات المتاحة أمام العربي المعاصر خيارات صعبة، فالرجوع الى نقطة الصفر مستحيل، وسيبقى التراث ماثلاً في وعيه ولا وعيه، وستبقى الحضارة الغربية ماثلة ، بكل منجزاتها وقوة تأثيرها ، والتي لا يستطيع الانفصال عنها ولو بالخيال. إنه موقف، وهو عين الموقف الذي تفاداه العربي منذ أن اعتلى مسيرة التاريخ، لقد ظل العربي يهرب من المصير التراجيدي طوال عصور التاريخ بواسطة التوفيق المستمر.

---

(١) الأنصاري ، **الفكر العربي وصراع الأضداد** ، ص ٦٤٧.

(٢) المرجع السابق ، ص ٦٤٨.

خاتمـــة

يبدو أن حالة اللاحسم التي شخصها الأنصاري في حقب تاريخية مختلفة لا زالت تلقي بظلالها على المناخ الفكري العربي المعاصر، وهذا التعادل المتحقق في الوزن النوعي لكلا العنصرين الداخلين في معادلة التوفيقية، ونعني بهما التراث العربي والحداثة الغربية أو الأصالة والمعاصرة ، وبالرغم من ظهور إرهاصات قوية للحسم في فترة ما بين الحربين ، وفترة ما قبل هزيمة حزيران، الا أن هذا الحسم لم يتحقق أبدا،"الأهمية البالغة للأيديولوجية التوفيقية تنبع من حقيقة كونها تعبيراً عن واقع اللاحسم في الحياة العربية المعاصرة"[١] . ولكن طبيعة توازنات القوى في العالم العربي لم تكن تسمح لأية قوة أن تحسم هذا الصراع لصالحها، فالتيار العلماني بكافة أطيافه ظل يفتقر على الدوام الى الجماهيرية، وظل تياراً نخبوياً ضعيفاً في التاريخ العربي الإسلامي،و معرضاً للتصفية المادية والمعنوية من قبل التيار المحافظ والأصولي .لا يرتبط ضعف وقوة هذا التيار بمحتواه الفكري بل يرتبط بطبيعة القوى الاجتماعية التي تقف خلف هذا التيار، وهذا يستتبع القول أن التيار المنتصر ليس بالضرورة اشد تماسكاً من الناحية الفكرية.

ويمكن القول أن مصر قبيل وفاة عبد الناصر كانت متجهة نحو الحل الاشتراكي ،،ولكن هزيمة حزيران ورحيل عبد الناصر المفاجئ أجهض هذا الحسم ، ولو قدر لهذا الحسم أن ينجز في حقبة السبعينيات لتحولت مصر مثلا الى دولة اشتراكية، ولتحول العالم العربي الى المعسكر الاشتراكي.

---

(١) الأنصاري، محمد جابر، **تحولات الفكر و السياسة بمصر و محيطها العربي**، ،ص١٨٨.

وقد أثبت منهج الأنصاري المستند فاعليته في مقاربة الظاهرات الفكرية والاجتماعية والسياسية في التاريخ العربي الإسلامي، واستطاع مفهوم التوفيقية كمدخل إجرائي النفاذ بعمق الى كافة الإشكاليات التي تصدى لدراستها ، والسبب في هذا النجاح كون التوفيقية لم تكن منهجاً لمقاربة الإشكالات فقط، بل أن التوفيقية تشكل عنصراً بنيوياً يدخل في طبيعة البنى كافة . حقق الأنصاري بفرضيته الإجرائية التوفيقية في الفكر العربي كحل لإشكالياته المتصارعة أفضلية واضحة على المنهج الماركسي الذي اتبعه حسين مروة وطيب التيزيني ،و كما انه حقق أفضلية برأينا على المناهج التي وظفت البنيوية والفوكوية عند الجابري، ومفهوم الأنسنة عند أركون، و يبقى الصراع بمجمله بين التيارات التوفيقية في الفكر العربي الحديث و المعاصر هو حول امتلاك المشروع الاجتماعي و السياسي و الاقتصادي و الايدولوجي للمجتمع و الدولة.

يرى الأنصاري أن الفكر العربي دُرس وفق مناهج مستوردة ، يدرس وفق ظاهرة متأصلة فيه ومستمدة من سيرورته . ويمكن الجزم أن النجاح الذي حققه مفهوم التوفيقية قد بدا واضحاً وجلياً في الظاهرة السياسية أكثر من الظواهر الأخرى، حيث استطاع هذا المفهوم أن يجلي الظاهرة السياسية العربية في العصر الحديث والمعاصر، وبكافة أطيافها ، ويكشف عن النزوع التوفيقي المهيمن على الحراك السياسي العربي ،ولا يعني هذا أن الأنصاري من دعاة التوفيقية.

لقد ذهب احد الباحثين والذين درسوا مؤلفات الأنصاري المتمركزة في أغلبها على مفهوم التوفيقية، أن الأنصاري " ليس من دعاة التوفيقية، بل انه يرى فيها احد الأسباب الرئيسية في التخلف العربي" [١]. بل أن الأنصاري يصرح بوضوح أن مشروعه " لا يمثل دعوة الى التوفيقية ، ولا يبشر بها

---

(١) جلال، **الواقعية الجديدة في الفكر العربي** ، ص٣٣٣ .

كما توهم البعض ، بل هي محاولة معرفية في التشخيص والتوصيف ، ثم التحليل والنقد لظاهرة اعتقد أنها من اخطر الظواهر في الحياة العربية واقعاً وفكراً" (١).

أكد الأنصاري "ضرورة تجاوز الإنسان العربي المعاصر، ورطة التوفيق بين ماض بعيد عنه بحكم الزمان ، وغرب غريب عنه بحكم المكان ، ليكشف هذا الإنسان العربي كينونته الحقيقية فيما وراء أقنعة التوفيق " (٢)، ويرى الأنصاري أن العرب لم ينجزوا الحسم الضروري من اجل تفعيل مسيرة التاريخ في العالم العربي، علما أن اغلب الأمم التي دخلت التاريخ الحديث والمعاصر قد أنجزت هذا الحسم الضروري، بينما لا زلنا نحن نراوح مكاننا بسبب عدم قدرتنا على هذا الحسم. وقد ترتب على ذلك تحجرنا في حقبة تاريخية معينة لم نتجاوزها لغاية الآن، وهو يرى أن علينا انجاز الدولة القطرية أولا قبل الانتقال الى الدولة القومية، لأن الصيرورة التاريخية لتشكل الدولة في الغرب سارت من الإقطاع الى الدولة القومية، وبما أن الوطن العربي لم يعرف الطور الإقطاعي كما تحقق في الغرب، فإن الأنصاري يبلور مفهوماً خاصاً قائماً على اعتبار حقبة الدولة القطرية عندنا مكافئة لحقبة الإقطاع، وعلينا انجاز وتجاوز حقبة الدولة القطرية قبل التأسيس للدولة القومية، وقد انتقد الأنصاري كافة الوحدويين الطوباويين الذي أصروا على انجاز الوحدة القومية وظلوا يحاربون الدولة القطرية.

يصر الأنصاري على تثبيت مفهوم الدولة في حضارتنا العربية، لان مفهوم الدولة لم يتكرس عندنا، ولا زال مفهوماً رجراجاً بسبب تعثر الحواضر العربية على مر التاريخ، وهو يرى أن الحواضر المزدهرة هي التي تمتلك المقومات لانبثاق الدولة . ويعزو الأنصاري تعثر الحواضر العربية الى الصحاري الهائلة التي تفصل بين الحواضر العربية وتمنع أي اتصال بينها يؤدي الى تكريسها ،

---

(١) الأنصاري ، محمد جابر، **التأزم العربي في الفكر والواقع (حوارية)**، مؤسسة عبد الحميد شومان، عمان ، ١٩٩٨ ،ص ١٨.

(٢) المرجع السابق ، ص ١٨.

بالإضافة الى الانقطاعات التاريخية التي حصلت للحواضر المزدهرة، حيث أن التراكم التاريخي لم يكن متاحاً بسبب السقوط المتوالي لهذه الحواضر المزدهرة، و بسبب هجوم التكتلات الرعوية التي كانت تحيط بهذه الحواضر في السهوب ، وما المغول والأتراك الا مثالين على انقراض الحواضر بفعل الاكتساح الرعوي (١)، وحالت دون "تكوين المجتمعات الكبيرة الكثيفة"(٢) العربية.

تأثر الأنصاري بمفاهيم ابن خلدون الذي أرسى المفاهيم الأساسية لدراسة المدنية العربية الإسلامية(٣). يعتبر الأنصاري، وباحثون آخرون جزءاً من مدرسة فكرية في علم الاجتماع تعرف بالخلدونية الجديدة، والتي ترى أن المفاهيم الخلدونية لا زالت هي القادرة على مقاربة سيرورة التاريخ العربي بجوانبه السياسية والاجتماعية،و هي مفاهيم و منهج واقعي أكفأ من كل المناهج الأخرى في علم الاجتماع الحديث ، ويأتي دعوته الى إعادة قراءة ابن خلدون و السير على نهجه(٤).

يبدو أن السلبيات المترتبة على اللاحسم والتي قد شوهت منطق التطور والتراتبية التاريخية في منطقتنا ، وأدى عدم ظهور الإقطاع عندنا بشكله المعروف كما تحقق في الغرب وفي شرق آسيا الى تكريس النظام القبلي عندنا وتحجر التاريخ في منطقتنا عند الحقبة القبلية، وحتى في الدول التي ظهر فيها نوع من الإنتاج ذي السمة الإقطاعية ، فإنه كان مختلطاً مع الأنظمة قبل الإقطاعية . وعندما انتشر الإنتاج الرأسمالي في الوطن العربي في العصر الحديث ظلت أنماط الإنتاج ما قبل الرأسمالية موجودة ومتجاورة مع النمط الجديد، وتكمن المعضلة الكبرى في "كيفية خلق التوافق بين فكرة التوحيد

---

(١) الأنصاري، **العرب و السياسة أين الخلل**، ،ص١٤٣.

(٢) المرجع السابق ، ص١٤٠.

(٣) عبد اللطيف،كمال،**الأنصاري و سوسيولوجيا الأزمة**،ط١، المؤسسة العربية للدراسات و النشر، بيروت،٢٠٠٠،ص ٣٧ .

(٤) الأنصاري، **تجديد النهضة باكتشاف الذات ونقدها** ، ،ص١٢٦.

الإسلامي و فكرة الجدل الديالكتيكي"[١] ، وهذا يدعم وجهة نظر الأنصاري والمتمثلة بمسؤولية التوفيقية عن اللاحسم الذي عطل سيرورة التاريخ في منطقتنا العربية .

(١) جلال، محمد نعمان، **الواقعية الجديدة في الفكر العربي**، ص١٤٩.

المراجع

- أبو زيد، حامد، (١٩٩٥)، **النص السلطة الحقيقة**، ط١، الدار البيضاء:المركز الثقافي العربي.
- ادونيس، وآخرون،(١٩٩٠)، **الإسلام والحداثة/وقائع الندوة الفكرية**، ط١ ، لندن: دار الساقي.
- أركون، محمد، وآخرون،(١٩٩٩)، **الإسلام والحداثة/وقائع الندوة الفكرية** ، ط١، لندن: دار الساقي.
- اركون، محمد،(٢٠٠٩)، **نحو نقد العقل الاسلامي**، ط١،(ت هاشم صالح)، بيروت : دار الطليعة.
- الالوسي ، حسام، وآخرون،(١٩٩٨)، **قضايا إشكالية في الفكر العربي المعاصر**، ط٢، بيروت : مركز دراسات الوحدة العربية.
- أمين، احمد، (١٩٣٦)، "النقد أيضا"، **مجلة الرسالة**، العدد١٥٢ ، القاهرة.
- الأنصاري ،محمد جابر ،(١٩٩٧) ،**رؤية قرآنية للمتغيرات الدولية و شواغل الفكر بين الإسلام و العصر**، بيروت :المؤسسة العربية للدراسات .
- ____________ ،(٢٠٠٣) ،**تحولات الفكر والسياسة بمصر ومحيطها العربي،مخاطبات العرب في القرن العشرين** ،مصر :مركز الأهرام للترجمة و النشر.
- ____________ ،(٢٠٠٢)،**الناصرية بمنظور نقدي : أي دروس للمستقبل ؟ : تجربة فكر/عبر نصف قرن** ،بيروت: المؤسسة العربية للدراسات.
- ____________ ،(٢٠٠١) ،**النزاعات الأهلية العربية : العوامل الداخلية والخارجية** ،ط٢،بيروت:مركز دراسات الوحدة العربية.
- ____________ ،(١٩٩٨)، **انتحار المثقفين العرب وقضايا راهنة في الثقافة العربية**، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات .
- ____________ ،(١٩٧٠)، **لمحات من الخليج العربي : دراسات في تاريخ الخليج وثقافته ورجاله وفولكلوره الشعبي**، البحرين :الشركة العربية للوكالات والتوزيع .
- ____________ ،(١٩٩٢) ،**تجديد النهضة باكتشاف الذات ونقدها** ، بيروت :المؤسسة العربية للدراسات.
- ____________ ،(١٩٩٥)، **التأزم السياسي عند العرب وموقف الإسلام : مكونات الحالة المزمنة : نظرة مغايرة في خصوصية الإشكال السياسي عند العرب و موقف الإسلام منه** ،ط١، بيروت :المؤسسة العربية للدراسات.

- ــــــــــــــــــــــ ،(١٩٩٩)، **الفكر العربي وصراع الأضداد**، ط٢ ، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر.
- ــــــــــــــــــــــ ،(٢٠٠٠)، **تكوين العرب السياسي ومغزى الدولة القطرية : مدخل الى إعادة فهم الواقع العربي**،ط٣، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية.
- ــــــــــــــــــــــ ،(٢٠٠١)، **مساءلة الهزيمة : جديد العقل العربي بين صدمة 1967 ومنعطف الالفية**،ط١،بيروت: المؤسسة العربية للدراسات.
- ــــــــــــــــــــــ ،(٢٠٠٢)، **العرب والسياسة : أين الخلل ؟ :جذر العطل العميق**،ط٢،بيروت دار الساقي.
- الأنصاري، محمد جابر و آخرون،(١٩٩٨)،**التأزم العربي في الفكر و الواقع:حوار مع المفكر الدكتور محمد جابر الأنصاري**، عمان : مؤسسة عبد الحميد شومان.
- انطون،فرح(٢٠١٠)، **ابن رشد وفلسفته**، بيروت : دار الفارابي.
- الجابري ،محمد عابد،(١٩٧١)،**معالم نظرية خلدونية في التاريخ الإسلامي**، الدار البيضاء : دار الثقافة.
- ــــــــــــــــــــــ ،(١٩٨٧) ،**بنية العقل العربي/دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية**، بيروت : مركز دراسات الوحدة العربية.
- ــــــــــــــــــــــ ،(١٩٩٠)،**إشكاليات الفكر العربي المعاصر**، ط٢، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية.
- ــــــــــــــــــــــ ،(١٩٩٦)، **المشروع النهضوي العربي مراجعة نقدية**، ط١، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية.
- ــــــــــــــــــــــ ،(٢٠٠٦)، **تكوين العقل العربي**، نقد العقل العربي ،ط٩، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية.
- ــــــــــــــــــــــ ، (٢٠٠٦) ، **نحن والتراث/قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي**، ط٣،بيروت :مركز دراسات الوحدة العربية.
- ــــــــــــــــــــــ ، (١٩٩٩)، **الخطاب العربي المعاصر/دراسة تحليلية نقدية**، ط٦،بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية.
- جار الله، زهدي، (١٩٧٤)، **المعتزلة**، ط١، بيروت :الأهلية للنشر والتوزيع.

- جدعان ، فهمي،(٢٠١٤)، **تحرير الإسلام ورسائل زمن التحولات** ، ط١ ، بيروت:الشبكة العربية للأبحاث والنشر.
- ــــــــــــ ،(٢٠١٠)، **خارج السرب/بحث في النسوية الإسلامية الرافضة و إغراءات الحرية**،ط١،بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر.
- جلال، محمد نعمان، (٢٠٠٤)، **الواقعية الجديدة في الفكر العربي**، ط١،بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر.
- الجندي، أنور، (١٩٨٢)، **المعارك الأدبية في مصر منذ ١٩١٤-١٩٣٩**، القاهرة: مكتبة الانجلو المصرية.
- الحداد ، محمد ،(٢٠٠٦)، **الإسلام نزوات العنف واستراتيجيات الإصلاح**، ط١ ،بيروت: دار الطليعة للطباعة والنشر.
- ــــــــــــ ، (٢٠٠٣)، **محمد عبده قراءة جديدة في الخطاب الإصلاح الديني**، ط١،بيروت: دار الطليعة للطباعة والنشر .
- حرب، علي، (٢٠٠١)، **الأختام الأصولية والشعائر التقدمية:مصائر المشروع الثقافي العربي** ،ط١، بيروت: المركز الثقافي العربي.
- ــــــــــــ ،(١٩٩٣)، **نقد الحقيقة**، ط١ ، بيروت: المركز الثقافي العربي.
- الحصري، ساطع،(١٩٨٥)، **أبحاث مختارة في القومية العربية**، طبعة خاصة، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية.
- حنفي ،حسن ،(١٩٩٢)،**التراث و التجديد موقفنا من التراث القديم** ،ط٤،بيروت: الموسسة الجامعية للدراسات.
- ــــــــــــ ، (١٩٧٦)، **قضايا معاصرة**،القاهرة: دار الفكر العربي.
- ــــــــــــ ،(١٩٩١)، **مقدمة في علم الاستغراب التراث و التجديد موقفنا من التراث الغربي** ، ط١، القاهرة: دار الفنية.
- ــــــــــــ ، (١٩٩٨)، **الدين و الثقافة و السياسة في الوطن العربي**،القاهرة: دار قباء.
- ــــــــــــ ، (١٩٩٨)، **الفلسفة و التراث**، حسن حنفي، القاهرة: دار قباء.
- خلاف ،عبد المنعم ، (١٩٦٦) ، **المادية الإسلامية وأبعادها**،القاهرة: دار المعارف.
- خليل، عماد الدين، (١٩٧٣)، **في النقد الإسلامي المعاصر**،بيروت: دار الرسالة.

- ديورانت،ويل،(١٩٤٩ – ١٩٥٩) **قصة الحضارة**، ج٦ ، القاهرة: الإدارة الثقافية / جامعة الدول العربية.
- زريق ،قسطنطين، دراسة في ماهية الحضارة و في الواقع الحضاري،(١٩٦٤)،**في معركة الحضارة**، بيروت : دار العلم الملايين.
- زويا، لبيب، (١٩٧٣)، **الحزب القومي الاجتماعي**(تحليل و تقييم)، ط١،بيروت: دار ابن خلدون.
- السافي، نورالدين،(٢٠٠٩)، **نقد العقل في فلسفة الغزالي، منزلة الفصل النظري و العقل العلمي**، ط١،تونس: دار التنوير للطباعة والنشر.
- سروش،عبدالكريم،(٢٠٠٩)، **التراث والعلمانية، البنى و المرتكزات و الخلفيات و المعطيات**، ط١، (ت. أحمد القبانجي)،بيروت: مؤسسة الانتشار العربي.
- سعادة ،انطون،(١٩٥٨)، **شروح في العقيدة**، بيروت : الناشر أنطوان سعادة،.
- _________ ، **الإسلام في رسالتيه المسيحية و المحمدية** ،ط١،بيروت:الناشر أنطوان سعادة،بيروت.
- _________ ،(١٩٣٧)، **نشوء الأمم**، بيروت : الناشر أنطوان سعادة.
- _________ ، (١٩٥٦)، **المحاضرات العشر**، بيروت :مطابع وزتكوغراف.
- سيد حسين، (١٩٧٥)، **دراسات إسلامية**،بيروت:الدار المتحدة للنشر.
- سيف الدولة، عصمت،(١٩٧٢)، **نظرية الثورة العربية**،بيروت: دار الفكر.
- شرابي ،هشام ،(١٩٩٩)، **المثقفون العرب والغرب**،بيروت: دار نلس للنشر.
- _________ ، (١٩٩٥)، **النقد الحضاري للمجتمع العربي في نهاية القرن العشرين**،بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية.
- الشريف،ماهر، (٢٠٠٠)، **رهانات النهضة في الفكر العربي**، دمشق: دار المدى.
- الشواف ،منير ،(١٩٩٣)، **تهافت القراءة المعاصرة**، قبرص:الشواف للنشر والدراسات.
- عباس، فضل حسن، (٢٠٠٧)،**اتجاهات التفسير ومناهج المفسرين في العصر الحديث: القرآن الكريم، المفسرون مدارسهم ومناهجهم**، القسم الأول، عمان: دار النفائس.
- عبد الرحمن البزاز،(١٩٦٢)، **بحوث في القومية العربية**، القاهرة: معهد البحوث و الدراسات العربية.
- عبد الرزاق،مصطفى،(٢٠١١)، **تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية في الفكر النهضوي الإسلامي**، ط٣،القاهرة: دار الكتاب المصري.

- عبد اللطيف، كمال و آخرون ،(٢٠٠٠)،**الأنصاري وسوسيولوجيا الأزمة : ثلاث وجهات نظر: – دراسات عربية متباينة الرؤية في فكر محمد جابر الأنصاري** ،بيروت:المؤسسة العربية للدراسات و النشر.
- عبد الملك، انور،(١٩٧٤)،**المجتمع المصري والجيش**، بيروت: دار الطليعة.
- __________ ،(١٩٦٧)، **دراسات في الثقافة الوطنية**، بيروت: دار الطليعة.
- عبد الناصر ،جمال،(١٩٩٦)، **فلسفة الثورة**،القاهرة: بيت العرب للتوثيق العصري.
- عبدالرزاق، عيد،(١٩٩٧)، **أزمة التنوير شرعية الفوات الحضاري**، ط١،دمشق: دار الأهالي.
- عبده ،محمد ،رضا، محمد رشيد،(١٩٤٧)، **تفسير المنار** ، ج١، القاهرة:دار المنار.
- العروي عبدالله،(١٩٨٢)، **ثقافتنا في ضوء التاريخ**،بيروت: دار التنوير.
- _________ ، (١٩٧٠) ، **الإيديولوجية العربية المعاصرة**، ط١،بيروت: دار الحقيقة.
- عفلق والبيطار،(١٩٤٤)، **القومية العربية وموقفها من الشيوعية**، دمشق:مكتب البعث العربي.
- عفلق،ميشيل،(١٩٥٩)، **في سبيل البعث**، بيروت: دار الطليعة.
- _________،(١٩٧٦)،الإسلام عقيدة وجهاد في سبيل العقيدة،**مجلةالعلم والتعليم**،العدد٩،السنة الثانية، تونس.
- العودات، حسين،(٢٠١١)، **النهضة والحداثة، بين الارتباك والإخفاق؟**، ط١،بيروت: دار الساقي.
- غالي، شكري، (١٩٧٠)، **مذكرات ثقافة تحتضر**،بيروت: دار الطليعة.
- كرم، يوسف،(١٩٥٦)، **العقل والوجود**، ط٢، القاهرة: دار المعارف.
- الكواكبي ،عبدالرحمن،(١٩٩٥)،**الأعمال الكاملة (طبائع الاستبداد أم القرى)** ، ط١،بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية.
- ليفين، ز.ل.(١٩٧٨)،**الفكر الاجتماعي و السياسي الحديث في/لبنان و مصر و سوريا**،ط١،(ت.بشير السباعي)،القاهرة: مكتبة مدبولي.
- المبارك، محمد،(١٩٥٩)، **نظرة الإسلام العامة الى الوجود وأثرها في الحضارة**، دمشق:المطبعة الجديدة.
- صقر أبو فخر ،(١٩٩٧)، الهيغلية تقف على رأسها مجدداً، **مجلة الدراسات الفلسطينية**، ، مجلد ٨، عدد ٣١ ، بيروت.
- محافظة،علي،(١٩٨٧)،**الاتجاهات الفكرية عند العرب في عصرالنهضة١٧٩٨-١٩١٤:الاتجاهات الدينية والسياسية والاجتماعية والعلمية**، ط٤،بيروت: الأهلية للنشر والتوزيع.

- محمـود، زكـي نجيـب، (١٩٧٥)، أزمـة التطـور الحضـاري فـي الـوطن العربـي،**نــدوة الكويــت**، الكويت:جمعية الخريجين.
- المراكشي، محمد علي،(١٩٩٥)، **الايدولوجيا والحداثة عند رواد الفكر السلفي**، سوسة: دار المعارف للطباعة والنشر.
- المرزوقي، أبو يعرب،(٢٠٠١)، **وحدة الفكرين الديني والفلسفي**، ط١ ،بيروت: دار الفكر المعاصر.
- مـروه، حسـين،(١٩٨٥)،**النزعـات الماديــة فــي الفلسـفة العربيــة الإســلامية**،ج١، ط٥،بيـروت: دار الفارابي.
- المنجي، فتحي رضوان، (١٩٥٧)، **هذا الشرق العربي**،مصر: دار المعارف.
- الموصللي، أحمد (٢٠٠٧)، **جـدليات الشـورى والديمقراطيـة: الديموقراطيـة و حقـوق والإنسـان فـي الفكر الإسلامي**، ط١، بيروت:مركز دراسات الوحدة العربية.
- نصار، ناصيف، (١٩٩٤)، **تصورات الأمة المعاصرة**:دراسة تحليلية لمفاهيم الأمة في الفكر العربي الحديث و المعاصر، ط٢،بيروت: دار أمواج.
- هيكل، محمد حسين، (١٩٦٤)، **الإيمان والمعرفة و الفلسفة**،القاهرة: مكتبة النهضة المصرية.
- وهبة، مراد، (١٩٧٧)، **مقالات فلسفية و سياسية**، القاهرة: مكتبة الانجلو المصرية.

CRITIQUE OF SYNCRETISM IN CONTEMPORARY ARAB THOUGHT THE CASE OF M.J. AL-ANSARY

By
Mazen Maiteh

Supervisor
Walled Atari,Prof.

ABSTRACT

This study is involved in the elucidation of the phenomenon of Syncretism in contemporary Arab thought, and providing diverse evidence to the depth and vastness of this phenomenon in the Arab world. The study is meant to link the phenomenon of contemporary Syncretism to its ancient and modern roots, and it has attempted, through its chapters, to follow up the Syncretism thought and provide various forms of texts that fall under the rubric of Syncretism.

The study includes a comprehensive survey for the various manifestations of Syncretism. The first chapter is devoted to detecting the phenomenon of Syncretism in contemporary and modern Arab thought, as reflected in the writings of the thinker Mohammed Jaber Al-Ansari. The second chapter aims to identify and clarify the products of Syncretism of a political nature, where the Syncretism elements in the Baathist experience, the Nasiriyah experience and the national Syrian experience have been identified. The third chapter focuses on religious thought and the rehabilitation of Syncretism. And the fourth contains briefing of the Syncretism efforts in the philosophical aspect with a critical approach to the phenomenon of Syncretism in the Arab victories and failures.

The study included a description of Syncretism in its different manifestations, it also included critique of the phenomenon from the perspective of Al-Ansari, in addition to clarifying the Syncretism method as a research method in the phenomena of contemporary Arab thought.

Although the study is identified by the critique provided by the thinker Mohammed Jaber Al-Ansari in his book "The Arab Thought and struggle of opposites" and his other books, it also contained some of the critiques made by some contemporary thinkers such as Al-Jabri, Nassif ,Tizini, and others.

It could be argued that the insights provided by these thinkers do not differ in essence from the vision of Ansari's critique, but the vision and the depth of Ansari's point of view remains the most mature in this field of research. We even emphasize in this study that Al-Ansari’s name is memorable as a researcher in the phenomenon of Syncretism.